

باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	کشف الحقایق		
	درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی ☑ / چاپ سنگی ○
	شماره اموالی	۸۰۳۲	اندازه	۲۱×۱۱
	قطع	رقعی	تعداد اوراق	۱۳۵
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ○ ۲۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف	دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به جعبه	دارد ○ ندارد ☑	نوع آفت	شیمیایی ○ زیستی ○ فیزیکی ○
	نیاز به جلد سازی	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به مرمت جلد	دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به دوخت عطف	دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به لکه گیری	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به گردگیری	دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به آفت زدایی	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به اسیدزدایی	دارد ○ ندارد ☑

بررسی کنندگان: ۱. فرهمند ۲. دهقان‌پور ۳. افقه

ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹-۴-۲۷ تاریخ اقدام:

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب کشف الحقایق — عربی

مصنف / مؤلف میرغیاث الدین منصور شیرازی

خطی / چاپی نسخ ۱۸ سطری

سال طبع یا تحریر ۱۲۶۰ عدد اوراق ۱۳۵

جزء کتب حکمت خطی شماره ۹۴۱

شماره عمومی ۸۰۳۲ شماره قبض ۱۷۱۹

واقف میرزا رضا خان نائینی تاریخ وقف مرداد ۱۳۱۱

طول ۲۱ عرض ۱۱ سانتیمتر قفسه

اللهم وفقني لاتمام هذا الكتاب

شرح اثبات الواجب المنصورية

بسم الله الرحمن الرحيم

يا غياث المستغيثين نسئلك كشف الحقايق والاطلاع على بدايع الاسرار والدقايق ارنا السبل النجاة والشفاعيون حكمتك وارزقنا غاية السعادة العظمى في كمال معرفتك جردنا بشوق جمالك عن اغشية جلالك واحجبنا بشهود لقائك عن مشاهدة الائك انك قريب وبحسبك الاوهام بعيد ومع شهادة الكل بك لا شاهد ملبك وانت على كل شيء شهيد صل على خير الورى سيد العالمين غياث العالمين صدر الدين بن محمد في رسالته اثبات الواجب ونهى المناهج ونقى المثالب لا زال ناصر شرعه منصورا وله آيات بالنصر منشورا وبعد فان العبد الادنى بمولاه الاين عما سوى المستغيث الى الله الغفور غياث المشهور بمنصور الحسيني احسن الله حاله وانجح اماله وكشف بالحقايق الالهية باله يقول لقد عجب في المقالة فان العلم اقوم قبيل واتم مارب والاذ اهدى سبيل وارفع مطلب وان للاداب ودينه وشعابا وللعلوم

وللعلوم الحقيقة شواهق وهضبا ما الاآن الذي ارتفع منها وعلا هي السحاب التي مطرت وابل الحكم العلمية البالغة والنعم البهية الالهية السابغة فاصبحت اراضي القلوب بها ذات بهجة ناظرة ونور زاهر وهو الربيع الذي يتولع به الارواح لا الرياح والنور الذي يزهر به الانس لا الاغصان فانه نسيم اعتدال الهواء يحيى الجنان لا الجنان ويتنفس صبح كماله بنفس الرحمن لا بنفايس الورد والريحان وما هو الا فيض من فاق الكل بما افاض به وارف المعارف سجاله وافلق في امر الابانة والحق مقاله وانفق على العالمين فوايد جواهر العلم والعلماء عياله وهو الحضرة العلية البهية القدسية والسدة السنية الزكية الفيلسوفية سيدنا ابونا وابو الاباء وسيد الاعاظم الحكماء فانه لما راى حقيقة البدو والاعادة وكيفية امر البداية والنهاية مع ابتنائها على الايمان على مواطن ثبوتها وقرارها ومواقف اطمينانها واستقرارها مما تحير فيه افهام البشر بانظارها ويخوض في حبال عزها اقدام العقول وآراؤها ارشد الى هذا الباب بابلغ كتاب فالتمس مني بعض الاحباب من ارباب الالباب ان اكشف ستايره واوضح سرايره فانه بحر الرعبارات ولطافة اشاراته ومتانة مبانيه ودقة معانيه ما لا يطلع على مقاصده الا واحد بعد واحد ولا يهتدي الى دقايقه

الا واد بعد وارد وما النظر الا على ظواهر الفاظه لقصور النظر عن
موضع الحافظة فشرحته شرحا يشرح عن عذارى الكلم صفايرها مخترعا
دقايق لا يوجد في القرون نظائرها مشرقا بلوامع يتحامى اشراقه تحامى
الشمس ناظر الخفاش وينقدح من لمعانه نار تجافت منه العدو
كالفراش ثم انى سميت شرحي هذا بكشف الحقائق المحمدية كالرسالة
متنها بالحقائق المحمدية وها انا افيض في الكلام متوكلا على العزيز العلام
مقررا اولا لشرح الصدر في صدر الشرح ما ينشرح به الصدر فيقال
الحق الحقيق بالتصديق على ما سيتلى عليك التحقيق ان محقق كل شيء
وجاعله وموجد كل امر وفاعله هو الذى سبحانه فانه هو الخالق الفاعل
مطلقا والبواقي مما يعد عللا انما هي الات وروابط وشرايط و
وسايط كل منها كلمة من كلماته صادرت واسطة لافادة معنى هو اثر
اسم من اسمائه التى كل منها مصدر فعل من افعاله وليس لغيره تاثير
في غيره الا الفيض اسمه فكل امرئ لم يعرف منه في الامر الا الجلى الظاهر
ممن قصر فقصر نظره نسب اثره الى العلل العادية والاسباب الظاهرية
واما من علم سره واخفى فقال الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى اثباتا
وتحقيقا للروابط ونفيا لاستقلال الوسايط وبما حررناه انفا و
قررناه يتحقق حقيقة كلمة التوحيد ويتقرر حقيتها وان اضطرب كلمة
الكملة فيها ويتبين تفسير ما صدر ووجه تصديره وشدة تشابكه

تشابكه وتعانقه بقوله منه الابتداء وبه البقاء واليه الرجعى ولا يخفى ان
كلا منهما يعتبر تارة بالقياس الى الممكنات كلها واخرى بالقياس
الى كل منها وهي على الاول اشارة الى دايرة الوجود المشتملة على قوسي
النزول والصعود وتوضيحه ان مراتب الوجود نازلة من الاشرف الاعلى
الى الاخس الادنى حتى ينتهى الى الهيولى الاولى التى للعناصر كلها ثم راجعة
منها صاعدة الى المبدئ الذى فارقتها ففي القوس الاول النزولي كل
مرتبة دون سابقتها وفي الاخرى الصعودي عكسه والمبدأ الاول كما انه
بداية المراتب في الشرف والكمال فهو نهايتها وفوقها في تمام الحسن
والكمال الجمال فهو الاول الذى ليس قبله شيء والاخر الذى ليس
بعده شيء وبه بقاء الكل ونظامه وترتيب الدور والنظم وانتظامه
واما على الثاني فالاول منها اشارة الى الايجاد وظهور التعين و
الثاني الى استقرار ذلك واستمراره مدة لا يفيه بحاله والثالث الى
ما يترتب على العشق السارى في جميع الذرارى من الاتصال التام
المستتبع لزوال التعين والعود الى الفطرة الاولى ثم لما كان سعادة
العظمى هي كمال الوصول الى تلك المرتبة العليا وكان حصول ذلك
الكمال بكماله بوسيلة نبينا محمد صلى الله عليه وآله عقب ذلك بقوله
الصلوة عليه وعقبه بتمنى الوصول اليه تحقيقا وتقريرا فقال رضي الله
عنه وارضاه وبلغه الى ما ساله وتمناه نساله ان يصلى على من هدانا

الى صلاح الدنيا وفلاح العقبى لا يخفى مناسبة هذا لما حررناه
انفا ونبتهل لديه في ان يبلغنا الى درك اى وجدان صفاته العليا
وفيه ما فيه والناظر فيه يكفيه ما حققناه هذا ولا باس بتوشيح
هذا الصدر ولنعم شرح الصدر بفوايد مما نجد فيها فوايد ينتفع
بها في مطالب شتى مورد اما اريد ايراده في مباحث يشتمل عليها مطالب
المطلب الاول كل من الشكر والحمد اما لغوى او عرفى فعرف اول
الثانى بالوصف على جهة التعظيم والتبجيل وثانى الثانى بالفعل
المنبئ عن تعظيم المنعم لانعامه واول الاول هو ثانى الثانى وربما
يمتاز به فيقيد وعرفى العرفى منه بصرف العبد جميع ما انعم الله تعالى
فيما خلق لاجله وفيه ما فيه ثم في هذه التعريفات مباحث وشحنا بها
التعليقات ثم بعد تصور كل من الكل يظهر وجه حمل الفاتحة على
كل من كل منهما **المطلب الثانى** وفيه مباحث الاول في بيان مراتب
النفس قال صاحب المحاكمات النفس الانسانية لها بحسب تاثرها
عما فوقها وتاثيرها فيما تحتها قوتان فالقوة التى بها تتاثر بحسبها عن عالم
الغيب تسمى قوة نظرية والقوة التى يؤثر بحسبها في البدن تسمى قوة
عملية ولكل منهما مراتب من بداية الاستكمال الى نهايته اما
مراتب القوة النظرية فهو ان الانسان في مبدا الفطرة خالية عن العلوم
لكنه مستعد لها وهي المرتبة الاولى وتسمى عقلا هيولانيا ثم

ثم اذا استعمل الالة اعنى الحواس الظاهرة والباطنة تنبه بعلوم
بديهية واستعد لادراك العلوم الكسبية وهي المرتبة الثانية
وتسمى عقلا بالملكة ثم اذا انضم العلوم البديهية بعضها الى بعض
وادرك العلوم الكسبية وحصل له الاقتدار على استحضارها من غير
تجشم كسب جديد وهو المرتبة الثالثة وتسمى عقلا بالفعل وحصول
المعقولات بالفعل متمثلة عنده مشاهدة له هو المرتبة الرابعة
المسماة بالعقل المستفاد واما مراتب القوة العملية فهي اثنتان
التحلية والتخلية وفي التخلية مقامان تهذيب الظاهر بوظايف
العبادات على مقتضى ما بينها الشريعة الحقة وتزكية الباطن
عن الملكات الردية والاخلاق الذميمة وقال في شرح المطالع
النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم كلها مستعدة لها
والا لامتنع اتصافها بها وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها
بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة
اياها ثم اذا استعملت الالة اعنى الحواس الظاهرة والباطنة
حصلت لها علوم اولية واستعدت لاكتساب النظريات
وتسمى عقلا بالملكة لانها حصلت لها بسبب تلك الاوليات
ملكة الانتقال الى النظريات ثم اذا رتبت العلوم الاولية وادركت
النظريات مشاهدة عندها سميت بالعقل المستفاد لاستفادتها

من العقل الفعال واذا صارت النظريات مخزونة عندها و
حصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد
فهو العقل بالفعل واما مراتب القوة العملية فاولها تهذيب
الظ بالشرايع الحقة والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن
من الملكات الردية ونقض اثار شواغلها عن عالم الغيب وثالثها
ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب هو تحلي النفس بالصور القدسية
ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتسابه ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه
بالكلية وهو ملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله
حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم وكمال مستغرق
في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فايض من جنابه تعم اقول
لا يخفى ما بينهما وما فيهما فان المراتب التي رتبها في العقل العملي ليس
على ما يقتضيه النظر الحكمي بل الاليق والاولى والاوفق والاحرى
ان يعد استعداد التهذيب اولى مراتبها وتوضيح ذلك ان لكل
من القوتين النظرية والعملية استعداد كمال والاستعداد
الصرف فيكل واحد منهما هو الحري بان يسمى مرتبة اولى ثم
بعد ذلك يعرض لكل منهما ان يحصل له المبادي التي يكمل بها احوالها اما النظريات كالمقدمات البديهية وما يجري مجراها
كهيات بعدها للكمال اللايق بها وح يكون لكل منها عقلا

وهو ان يتكلف ويتحلى [illegible] بالصور القدسية الى ان يحصل من مراتب النفس في الاستكمال بالكمالات فكذلك كما ترى لا يخلو عن وجوه [illegible]
شتى [illegible] من مراتب النفس بحسب القوتين منحصرة في الاربعة بل كانت هذه المرتبة [illegible] المراتب خارجة [illegible] كما ترى [illegible]
العقل المستفاد [illegible] لم [illegible] بعد الزوم [illegible] المراتب [illegible] عليها الا انه [illegible] بهذا الزوم [illegible] ان [illegible]
بعد العقل المستفاد مرتبتان هما عين اليقين وحق اليقين [illegible] منها [illegible] من العقل المستفاد ثم ان هذه المرتبة التي
جعلها في آخر مراتب القوة العملية [illegible] علم اليقين وحق اليقين [illegible] بعد العقل المستفاد والعقل المستفاد [illegible]
لمراتب القوة العملية [illegible] بانهما بعد العقل المستفاد يحتاج الى توجيه ولا يبعد ان [illegible] بالبعد [illegible] عن [illegible]
والتخصيص بالعقل المستفاد لانه [illegible]

عقلا بالملكة ثم يحصل لكل منهما الكمال المكتسب اللايق به وح
يظهر المرتبتان الاخيرتان كما لا يخفى ثم جعل التحلي بالصور القدسية
وملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله من مراتب القوة العملية
بالتفسير الذي ذكره لا يخ عن حزازة ويمكن توجيهه بوجه ولكن
يتسع دايرة المقال وينبسط ميادين الجدال وللكلام من الجانبين
مجال ثم ان ما ذكره في بيان مراتب القوة النظرية ايضا ليس على ما ينبغي
اما اولا فلانه مشعر بان مسميات تلك المراتب من العقول الاربعة
هي النفس الناطقة وليس كذلك بل انما المسميات احوال النفس
وقواها كما صرح به الشيخ في الشفا في الفصل الاول من المقالة الخامسة
من كتاب النفس حيث قال في بيان تلك المراتب والقوى فكل
واحد منها هي النفس بل النفس هي الشيء الذي له هذه القوى و
المراتب ومن تتبع كلامه وجد تصريحات شتى على هذا واما اعتذار
السيد المحقق س في حواشيه ففيه ما لا يخفى واما ثالثا فلان كلامه
في العقل المستفاد مضطرب ولذلك قال السيد في حواشيه وح
الضبط في هذه المراتب الاربع ان القوة النظرية لاستكمال الناطقة
بالادراكات الا ان البديهيات ليست كمالا لها معتدا بها لمشاركة
الحيوانات العجم فيها بل كمالها انما المعتد بها الادراكات المكتسبة
ومراتب النفس في الاستكمال بهذا الكمال منحصرة في نفس الكمال واستعداده

لان الخارج منهما لا تعلق له بهذا الاستكمال ومراتب قوته والكمال هو
العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات والاستعداد لها اما قريب وهو
العقل بالفعل واما بعيد وهو العقل الهيولاني او متوسط وهو العقل
بالملكة فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متقدمة على
صيرورتها مخزونة بلا شبهة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا
للمستفاد مع تاخره عنه قلت هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه
بعد غيبته وهو مقدم عليه لا لاستحصاله ابتدا كالاستعدادين
السابقين فلا محذور انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من التكلف
ثم اقول يمكن ان يوجه ذلك بناء على ما ذكرتم بان المستفاد وهو مشاهدة
النظريات صرفة خالصة من شوب الاختلاط بالغير والنظريات
قبل الاخزان غير ملحوظة به فان النتيجة مثلا ملحوظة في ضمن الكبرى ومعها
فملاحظتها وان كان مرة مع الدليل لم يكن ملاحظة خالصة فاعرف
هذا ثم اقول الاقرب الاشبه بكلام الحكماء في ضبط قوى النفس ومراتبها
بحسب العقل النظري ان قوة الاستكمال اما ان يكون متضمنة لقوة
فعلية ويمكن من تحصيله وحصوله ام لا فعلى الاول القوة الفعلية
المعتبرة اما قوة فكرية او قوة ذكرية وعلى الثاني القوة الاستعدادية
الانفعالية اما محض استعداد او مقرون باعداد فالمراتب اربع الاولى
قوة الاستكمال والقدرة عليه بالذكر وهي اعلى المراتب الثانية قوة

قوة الاستكمال والقدرة عليه بالفكر وهي دون الاولى الثالثة قوة
الاستعداد مع الاعداد وذلك بحصول البديهيات فانها اسباب معدة
لحصول النظريات غير معتبرة بالذات بل لاعدادها للنظريات الرابعة هي
الاستكمال بمحض الاستعداد فالرابع هو الاول والثالث هو الثاني و
الثاني هو الثالث والاول هو الرابع واقول من رأس توضيح الكلام
في المرام بوجه حكمي علمي عام ان المراد بالنظر هيهنا ملاحظة المعقولات
والعقل النظري قوة بها يلاحظ وهي اما باستعداد صرف او به مع
اعداد او بقوة وقدرة ويمكن من ملاحظة المعقولات ابتدا بعقد مادة
العدة وذلك في النظريات بالاكتساب بالفكر او بقدرة على تذكرها
وملاحظتها من غير كسب كل من المستفاد وبالفعل يصلح لان يطلق
على كل من المرتبتين الاخيرتين كل بوجه وليعلم ان هذه القوى والمراتب
الاربع يعتبر بالقياس الى كل كل مطلوب لا كل المطلوبات على ما توهم واعلم
ان بين المراتب القوى فرقان ولكل وجوه فتدبر وتبصر فهذا وجه قريب
من غير وجه بعيد عن ارادة الحكماء الكل الحق في هذا ما حققناه في بعض
تعليقاتنا **البحث الثاني** بعد العقل المستفاد مرتبتان هما الكمال منه
اولهما وهي عين اليقين وهو ثانيهما وهي حق اليقين ولقد حققناهما
في بعض التعليقات **البحث الثالث** قالوا العارف اذا انقطع عن نفسه
واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات

وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل
ارادة مستغرقة في ارادته التي لا يتأتى عنها شيء من الممكنات بل كل وجود
وكمال فهو صادر عنه فايض من لدنه فصار الحق بصره الذي به يبصر وسمعه
الذي به يسمع وقدرته الذي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وانبرى
هذه الصفات متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها
الواحد فعلمه عين ذاته وكذا قدرته واذ لا وجود ذاتيا للغير فليس هناك
ذوات متعددة متصفة بصفات متغايرة بل الكل واحد انا الله اله
واحد هذا ما حققه المحقق في توحيد الصفات وقد يناقش في ترتب قوله
فصار الحق اه على ما سبقه وقيل وجهه انه اذا رأى كل كمال مستغرقا
في كماله لم يكن في نظره كمال الا وهو كماله الذي هو عين ذاته فصار محق
ح جميع كمالاته من السمع والبصر والعلم والقدرة والوجود ولرجوع كلها
في نظره الى كمال الحق الذي هو عين ذاته فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله
تعالى بالحقيقة بمعنى انه صار صفاته عين صفاته لا بالمجاز كما يقول اهل
النظر بان يتصف بصفات متغايرة لصفاته مناسبة لها وهذا هو
مرتبة توحيد الصفات هذا ما قيل واورد عليه ان صيرورة صفات
الرب بالحقيقة صفات العبد مع انه غير لازم مما فهم عليه بناء على انه
لا يلزم من رجوع كمالاته في نظره الى كمال الحق صيرورة كمالاته نفس كمالات

كالانه في نفس الامر مخالف للشرع والعقل وكلام المحققين من الصوفية
س اما انه مخالف للشرع فظ واما انه مخالف للعقل فلان صيرورة صفات
الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون ذات
الواجب صفة الممكن تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما انه مخالف لكلام
من له تحقيق فلان المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين نسب
هذا الاتحاد الى بعض القاصرين ثم ان صاحب القيل عاد فقال ليس
الغرض انه يصير كذلك بحسب نفس الامر لكن لم يكن منكشفا على
السالك الى ان ترقى الى هذا المقام فالتفاوت انما هو في الشعور لا
في نفس الامر بل في نفس الامر كان الامر كذلك دائما ولذلك قال فالعلم
همتي
نوحا قد مال لليلى تبرقعت ◦ وان لنا في لبين ما يمنع اللثام فلا
والله ما ثم مانع سوى ان عيني كان عن حسنها اعمى ◦ وبالفارسية
◦ وصال الحق بكر رفع حجاب است ◦ حجاب الذي بيش بجز ندو صالست ◦
نه او ابن كشد ونه ابن شده آن ◦ همه اشكال كودم برتو آسان ◦ واما ما زعم
انه مخالف للشرع فعلى تقدير تسليمه لا يضر صاحب القيل لانه بصدد
شرح كلام الغير فهو في معرض النقل ولا حرج على الناقل وكذا دعوى
مخالفته للعقل كيف وقد ذهب جمهور العقلاء الى ان لبني الوجود
الذات واحدة لها شئون واعتبارات على ما هو المشهور عندهم
ويزعمون ان ذلك يدرك بالعقل المنور بنور العشق ومن قال منهم

نسبت در اكتساب حق وجه تو
دو واسطة اكتساب اين هم از دنبر
دو وحدت در اكتساب حق فقدها
ورابطة التوجه اجلى و مستكثر
وجودت نفس عنها فتوحت
دلم يك نور ما فطر تغير وحدت

[illegible] صاحب اوصاف الله از تمكين
[illegible] بعد نصب خود
نقش دو [illegible]
[illegible] قطره اول [illegible]

انه طور وراء طور العقل لم يرد انه مخالف لحكم العقل بل انه يعجز العقل
عن ادراكه كما ان للعقل طورا وراء طور الحس بمعنى ان الحس عاجز عن ادراك
مدركاته لا بمعنى انه يحكم بخلافه وكيف يجزم احد بان افاضل الاذكيا
بعد اطلاعهم على حقايق العلوم العقلية والنقلية والاحاطة بها
علما وادراكا بهم للمجاهدات والرياضات المطهرة للنفس الموافقة
للشريعة الحقة اغويهم الشيطان وسول لهم ما يخالف الشرع و
بديهة العقل يظهر فساده على من له ادنى تميز وقد عادوا بعد التنبه
والتي كفارا او مجانين ولو امسك هذا الفاضل عن هذه الكلمات
لكان خيرا له لان للحروب رجالا وللثريد رجالا وكل ميسر لما خلق له
انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من الخلط والخبط والفساد والاشتباه وجوه
كثيرة عديدة لا يخفى منها ان قوله ان الامر كذلك بحسب نفس الامر توهم
بطل وتخيل فاسد ليس فيه حاصل فانه مع ما يرد عليه من الايراد الذي
اورده المورد يتوجه عليه ايرادات اخر ظاهرة جدا اما الاول فلان صفة
الحق التي هي عين ذاته صفة للعبد ممتنع سواء حدث ذلك بعد
ان لم يكن او كان الامر كذلك دائما بحسب نفس الامر واما الثاني فلانه مستلزم
تقدم الصفة على الموصوف بالزمان وكون الحق حادثا تعالى عن ذلك
علوا كبيرا على ان ذكر الضرورة يكون مستدركا لان المقدمات
الشرعية المذكورة لا تفيد فان المستفاد من الاول ان المانع الذي

الذي يتوهم من قبل البلى لاح انه من قبل الرأي لا من قبلها ولا يدل اصلا
على ان صفة الحق بعينها صفة العبد على ما ادعاه واما الثالث فلانهم
لما راوا الحوادث في معرض الفنا والزوال سموها خيالا ووهمية والالتفات
اليها من الكمال وكمال معرفة الحق لا انهم يحكمون بانتفاء الحوادث و
لو كان كذلك لكان قصارى امرهم اعتقاد امر غير واقع على ان الكلام
في الحقايق العلمية ولا دخل فيها للتخيلات الشعرية ومنها انه ان اراد
بالشئون والاعتبارات نفسه الصادرة عنه الواقع في معرض الزوال
والفنا الساقط عن نظر العارفين عند التوجه التام الى الحضرة الاحدية
فلا يلزم من ذلك انتفائه في نفس الامر كما ادعاه وان اراد انتفاءه
في نفس الامر كما ادعاه فالعرفا لم يقولوا بذلك قال المحقق الرومي في المثنوي
بالفارسية صبغة الله چيست رنگ خم هو پيسها يكرنگ
ميگردد دراو چون دران خم افتد گوئيش قم از طرب گويد منم خم
لا تلم اين منم خم خود انا الحق گفتنست رنگ آتش دارد اما آهنست
چونكه آهن سرخ شد چون زر كان پس انا النار است لافش بي زبان
ثم لما كان هذا التشبيه وان كان تقريبا من وجه فهو بعيد لكون الاشتباه
في المثل اشد منها في الممثل اعقبه بقوله آتشي چه آهني چه لب ببند
ريش تشبيه مشبه را مخند ومنها ان قوله لا يضر صاحب التوحيد ثم
اذ ليس في الكلام المذكور ما يخالف الشرع وهو قابل لان يوجه بوجه

لايخالفه من وجه يوجب مخالف للشرع والعقل كان رجوع الاساءة
اليه لا الى لقائل فان الانصاف ان شيئا من تلك الايرادات لا يرد
عليه فانه منتحل بل ناسخ ما نسخ لم يعرف ما ينتحله وينتحه او يمسخه فما
بالك مجملا لك تنسب الى هؤلاء الاعلام البراء من الاثام ما يخالف الشرع
والعقل واما ما نقله عن الصوفية من حصر الموجود في الواحد اما بادعائهم
ان الامر كذلك في الواقع والكثرة المحسوسة اعتبار محض لا اسم لها ولا اثر
لها في نفس الامر واما بواسطة عدم اعتدادهم بوجود الممكنات لانها
في عرضة الزوال ومعرض الاختلاف والاختلال واما نظرا الى ان الموجود ذات
حيثية واحدة لا ينافي الكثرة المحسوسة ولا الاحكام الشرعية المانوسة
لا يهتدي اليها الا شرذمة من العرفاء وواحد بعد واحد من الاذكيا
الاذكياء الاول باطل والا الملاحظ ما نقله عنهم من ان العقل لا يحكم بخلاف
ذلك ومن اجلى البديهيات الموجودات ذوات كثيرة وانكار هذا مكابرة
غير مسموعة وايضا الوارد واذا لك لم يصرح اهل التحقيق منهم ببقاء الاثنينية
وعدم اتحاد الكثرة لكنهم صرحوا به كما مر والثاني ظ لا يستريب به ويرد كذلك
لا يحتاج الى ما حكوا به من المجاهدات والمكاشفات والثالث يستدعي
بسطا في الكلام وتحقيقا لا يسعه المقام اندام عنكبوت كه بهر مكس
تنند نتوان اميد داشت كه عنقا شود شكار ثم من العجب العجاب
الذي منه الالباب ان هذا القاضي الفاضل العادل لعدل اعماه لحكمه عقله

[illegible]

عقله الذي ليس معه اعتماد على ما شهادة ما توهمه من ظواهر بعض الاقاويل التي
توهمها منسوبة الى من ارتكب المجاهدات والرياضات وفي قصة بلعم
ابن باعورا وان الشيطان معه كيف ضل وغوى واضل من الناس اكثرا
لكن الله يهدي من يشاء الى سواء السبيل ويثبته على اتباع نبيه النبيل
فلا توهمه العبادات ولا تغويه الخيالات ولا ينخدع بدغابة شيطان
الخيال ليرى الكذب والمحال في صورة الكشف والحال على انا نقول من
اين علمت تصميم العلماء بعد اتقان العلوم والرياضات وزيادة التجريدات
والمجاهدات على ما يخالفه بديهة العقل وهل الكلام الا في هذا التصميم
وكيف يصمم العقلاء على خلاف ما يشهد به بديهة العقل والاولياء المنور
عقولهم بنور الولاية على خلاف ما جزم به الانبياء المنور ابصار بصائرهم بنور
النبوة حاشاهم عن ذلك بل هم يلوحون الى المعاني الدقيقة الرشيقة والحمقى
القاصرون عن الوصول اليها يحملون رموزهم على ظواهرها ويوجهون عليها
ما يتالون منها ولعلهم براء عنها ولو امسك هذا القاضي العاقل عن توجيه
كلام القائل على خلاف الشرع والعقل والمراد يسلم عن ايراد ولقد نطق بالحق
حيث قال للحروب رجال وللثريد رجال فانه مع جلالة شانه وعلو كعبه ومكانه
مشهور ومعروف بالحرص على الثريد وكل ميسر لما خلق له ومزيد توضيح الكلام
في المرام ان ههنا مراتب الاولى مرتبة التوحيد والتوحيد معنيان احدهما
التصديق بوحدة الاله وهو مبدء المعرفة وثانيهما جعل الاشياء واحدا

وهو كمال المعرفة وبيانه ان السالك اذا تيقن ان ليس في الوجود الا الله وفيضه
وان ليس لفيضه وجود منفرد فقد قطع النظر عن الكثرة وراى الجميع واحداً
وفي هذه المرتبة يصير جميع ما سوى الله حجاباً له ويعد النظر الى غير الله
شركاً مطلقاً والثانية الاتحاد ومعنى الاتحاد صيرورة الشيء واحداً
وهو فوق التوحيد فان في التوحيد شائبة تكلف ليس فيه فاذا رسخ
في ضمير السالك الوحدة المطلقة بوجه لا يبقى معه الالتفات الى الكثرة اصلا
فقد وصل الى مرتبة الاتحاد وليس الاتحاد ما توهمه بعض القاصرين من ان
المراد صيرورة الرب مع العبد واحداً تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل هو ان
يقصر السالك نظره اليه بلا تكلف ان يقول فيضه غيره الثالث مرتبة
التوحيد ومعناها كون الشيء واحداً وهو فوق الاتحاد اذ لا يمكن الاتحاد
من دون الكثرة ولا يبقى هناك عينها اثر اصلا وينعدم في هذه المرتبة الكلام
والحركة والذكر والفكر والسلوك والسير والطلب والطالب والمطلوب
والنقصان والكمال واذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا وبعد ذلك مرتبة
الفناء التي ينعدم فيها الاثبات والنفي وكل ما في الوهم والخيال والعقل
وهذا الكلام ونحو هذا الكلام في المعاد الى الفناء كما ان المبدا منه قال
الله تعالى كما بدأكم تعودون **البحث الرابع** بعد تحقيق ما حققنا لا يخفى
حقيقة قوله عدك صفاته العليا **المطلب الثالث** قيل من الفضلا
المذكورين في العلوم الحقيقية ان استفاده القابل من المبدا يتوقف

يتوقف على مناسبة بينهما وكثيرا ما استعملها الحكماء في كتبهم منها
انهم قالوا في المزاج ان انكسار الكيفيات المتضاده واستقرارها على كيفية متوسطة
وحدانية يوجب ان يكون لها نسبة الى المبدا الواحد بسببها يستحق لان
يفيض على الممتزج صورة او نفس وكلما كان المزاج اعدل اي الى الوحدة الحقيقية
اميل كانت النفس الفائضة عليها بمبدئها اشبه ومنها قولهم ان النفوس
الفلكية تستخرج بسبب حركاتها الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل فيحصل
ذلك لها بواسطة ذلك مناسبة الى المبادي العالية التي هي بالفعل من
جميع الوجوه فيفيض عليها من تلك الكمالات اللائقة بها الى غير ذلك من
المواضع ولها مثل في المواد الجزئية لا تكاد تنحصر كالمعلم والمتعلم ولما كانت
النفوس الانسانية منغمسة في العلائق البدنية مكدرة بالكدورات
الطبيعية وذات المفيض عز اسمه في غاية البراءة عنها لا جرم وجب الاستعانة
في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة بمتوسط يكون ذا جهتي التجرد
والتعلق حتى يقبل الفيض من المبدا الفياض بتلك الجهة الروحانية
وهي عنه بهذه الجهة ولذلك وقع التوسل في استكمال الكمالات العلمية
الى المبدا بالرياستين مالك ازمة الامور في الجهتين بافضل الوسائل
اعني الصلوة واقول لا يخفى ما فيه فان القابل على ما قرره هو النفس والفاعل
هو المبدا الفياض والمناسبة بينهما وان كانت النفس في غاية التعلق
اشد واكثر من المناسبة بين المبدا والمادة لكنه يفيض من المبدا

على المادة والماديات من الكمالات من الصور والاعراض والحق ان هذا
الوجه على ما حرره خطابي مشتمل على مقدمات خطابية ومع ذلك يشتمل
على مغالطة في الخطابة فان المناسبة المعتبرة في صحته انما هو المناسبة
بين القابل والفيض لا المفيض وبيان ذلك انه ينبغي ان يكون بين القابل
والفاعل مناسبة وكذا بين القابل والفيض والمناسبة المبدأ جميع
القوابل متحققة الا انه ربما لا يكون لبعض القوابل مناسبة مع الفيض
كما في النفوس لكثرة التعلق اذا علمت ذلك فاعلم انه يمكن توجيه
كلام صاحب القيل وتصحيحه وحمله على التحقيق بوجه لكن النظر فيه
بالانصاف ينافيه واقول يمكن ان يوجه ايراد الصلوة في فواتح الكتب
بوجوه اوجه مما قيل منها ما اشرت اليه في فواتح لطايف الارشاد و
حاصله ان المتوجه بالصلوة كالمواجه بمرآة النفس شطر مرآة مستنيرة
من الشمس لينعكس ضوؤها منها اليها ومزيد تحصيله ان نفس النبي صلعم
بمنزلة مرآة مستنيرة بمقابلة النور بل بمنزلة القمر في الليلة القمراء فانه يستنير
بنور الشمس ولا يخفى على البصير انه اذا قوبل بمرآة واحدة مرايا متقابلة
لوجه الشمس تضاعف لها انوار كثيرة في هذه الاشارات لطيفة الى اصطلا
نفسه فتنبه لها وتفطن بحقيقة السعادة على ما يليق بذلك الباب
الحقيقة ومنها ما اشرت اليه وهو انه من السنن السنية والسير المرضية
ايراد دعاء المعلم في صدر كل تعليم وتعلم وصاحب الشريعة الالهية معلم

معلم في علوم الحقيقة فان مباديها مأخوذة منه وبعد فهذه
رسالة في اثبات الباري خصصته بهذا الاسم اشعارا بان اللازم من الدليل
ثبوته بهذا الوجه فان افتقار كل ممكن الى علة يستدعي خالقا موجدا فعلا
هو الباري وبيان صفاته الحسنى اثباته وكيفيته مشتملة على براهين دقيقة
انيقة يمكن اليها نفوس الاذكياء لحلها بل كلها مما اختص به مؤلفها ومعان
لطيفة رشيقة يطمئن بها قلوب العرفاء مما لا تجد في كلام غيره سبيلا
منطوية على ما يدل لذي الحقايق لانه مما ادركه بقوة نفسه لقد سنه
محتوية على ما ينقذ به الطالب عن المضايق الخفية من النكت الدقيقة التي
استنبطها بمحبته الزكية جامعة بين وجازة المنقبة وجلالة المرتبة فان
بتحقيق الحقائق والخروج عن المضائق بعون مراتب الرجال لا بكثرة القيل
والقال وقد جعلها جامعها بل مبدعها ومحققها ومظهرها ومفردها
وهو الفقير الحقير المشتهر بصدر الدين الحسيني وهو سمي النبي صلى الله
عليه وآله وكنيته ابو المعالي ولقبه صدر الدين ولقب بصدر حين صدر
الحقيقة وبهذا يفصح نفسه النفيسة في صدر كتب العلوم الحقيقية ثم
يصف بالحسيني لانتسابه نسبة ونسبا وتشبهه بجده ابن علي عليهما
السلام وكونه تابعا له في كونه على الحق بالحق المحض في الحق شاهدا شهيدا
وما يشهد بذلك شهادته الشهيرة جمع الله شتاته تحفة لمجلس كل
اوحدي زكي مجبول بالاستقامة والانصاف مجتنب عن البغي والاعتساف

موقع على تحقيق الحقايق وطالب للتخلص عن المضايق ومن الله نسال ان
يوفق اهلها لان ينتفعوا بها وان يحفظها من غير اهلها الذي ينسب
قصوره الى مولفها بايراد ما لا يرد عليها وفيها فصول اثنى عشر وخاتمة
ولهذا الحقنا بها ثمانية من الفصول لتتميما للاصول **الفصل الاول**

الفصل في اثباته تعالى اي بيان ثبوته وتقرير دليل وجوده بان يبين ان الموجود
ماهو واجب بالذات ومن العرفا جعل ذلك بينا غنيا عن البيان ولعل
في هذا المطلب اقامة البرهان ولعله رمز الى ما يعرفه اهله مما لا يناسب فكرهم
وما اضافر من ذلك من اصحاب العلوم الرسمية فقال وجود الواجب
لكثرة دلايله وظهورها صار بمنزلة البقين والغنا عن البيان مبالغة
فهذا المعنى ثم البرهان بالحقيقة هو اللمي المفيد لليقين وفيه لا اسند
من العلة الى المعلول والواجب تعالى شانه منزه عن العلل فلا يقوم
عليه برهان فانه ضعيف لا يخفى ما فيه وله من التكلف وما في اخره من
التعسف فان البرهان على ما اطبق عليه ارباب الميزان شامل للان واللم
وافادة اليقين مشترك بينهما وما قيل من ان اليقين انما يستفاد من اللم
غير صحيح على اطلاقه فان اليقين فيما له سبب على ما قيل انما يحصل
جهة السبب لا مطلقا بل اليقين في غيره قد يحصل بغيره وكثير من الدلايل
المثبتة لوجوده تعالى برهان يقيني معتبر فيه جميع ما يجب رعايته في البرهان
على ان التعليل والسببية في ذلك على وجه اخر وسنشير اليه اشارة ما

تأمل في نبات الارض وانظر الى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين ناظرات كأن عيونها ذهب سبيك
على قضب الزبرجد شاهدات بان الله ليس له شريك

١٢

ومن اهل النظر من قال في بيان ذلك ان قولنا الواجب موجود قضية
اولية لا يصلح لان يكون مسئلة علم من العلوم النظرية الحقيقية اذ مرجعه في
الى قولنا ما يكون موجودا بالضرورة الذاتية موجود وفساده ظاهر لا لما قيل
من ان الموضوع هو الواجب بعنوان اخر فانه مدفوع بما يورد لتوجيهه
ثم لما قررناه وحققناه في اول الكتاب لو ناقض بل لان الموجود هو الموضوع
وامثال تلك الاحكام عليه ما جرى عليه ائمة الحكمة والكلام راجعة
الى تقاسيمه فقولهم الواجب موجود والممكن موجود بمنزلة قولنا الموجود
اما واجب او ممكن ويتم الحصر ويصح التقسيم بملاحظة معناهما مع مادة
الحوادث ومطالعة دليل اثبات الواجب في كلامه من حيث قال لو لم يكن
في الوجود ما هو واجب بذاته لم يكن موجود اصلا تلويح مليح الى ذلك و
تصريح بهذا ومحصله انه لو انحصر الموجود في الممكن لم يكن موجودا اصلا والتالي ظاهر
البطلان فان كثيرا من الموجودات متحقق ضرورة وقضية السوفسطائية
ان الموجودات كلها اوهام وخيالات باطلة كلها اوهام وخيالات باطلة
بيان الملازمة ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح فان منشأ الاحتياج على المذهب
المنصور الامكان وكل ممكن قديما كان او حادثا له مرجح ضرورة ان نسبة
طرفي الوجود والعدم الى الممكن واحدة ولا رجحان لشيء منهما ولا يصح ان
يترجح احدهما لما سيتضح بعد فلو وجد ممكن وترجح وجوده كان لمرجح غيره
موجد له لما تحقق من ان مرجح وجود الشيء يجب ان يكون موثرا فيه موجدا له

وذلك مع انه بين مبين فلا محالة يكون المؤثر الموجد موجودا ضرورة ان

الشيء ما لم يوجد لم يوجد وعلى تقدير عدم الواجب كان المرجح ايضا ممكنا

محتاجا الى مرجح اخر ممكن وقد وجد في بعض اوراق المسودة ممكنا وهو الطف

وان كان الاول اظهر وسلاسة العبارة فيه اكثر وظاهر ان الامكان لازم

من فرض عدم الواجب وانحصار الموجود المنحصر فيهما في الممكن وبالجملة كل

راجح مسبوق بمرجح وكل مرجح موجود فلو كان كل موجود ممكنا لكان رجحان

وجود كل موجود ممكن مسبوقا برجحان وجود ممكن متوقف على رجحان

اخر موصوف بما ذكر فيكون للطرف حكم الوسط في الاحتياج الى المرجح

وعدم الاستقلال في الوجود والايجاد وما دام كذلك لا يمكن ان يحصل

منه ممكن اخر مرجح فلا وجود ولا ايجاد لا بالذات ولا بالغير واذ قد ثبت

الملازمة وتقرر بطلان اللازم ثبت وتحقق المط وهو تحقق خلاف

المقدر فقد فقى الوجود ما يجب وجوده بذاته من غير سبب وعلة وذلك هو

واورد على ذلك بانه يحتمل ان يحصل ممكن بممكن اخر وذلك الاخر بالاخر

وهكذا الى غير النهاية فوجوبهما ان وجوبا لا انتهاء الى الواجب كل منهما الى ما قبله

منتهيا الى غير النهاية ولما كان هذا الايراد غير موجه ولا متوجه مبنيا

على سوء الاعتبار بادرنا الى التنبيه على ذلك فافاد ان هذا الايراد

غير وارد لان هذا الاحتمال انما يجوزه العقل اذا اعتبر استناد بعض الممكنات

الى بعضها مفصلا بان يلاحظ ان هذا من ذاك وذاك من ذلك و

وهلم جرا الى غير النهاية فان العقل بهذا الطريق لا يحيط بجميعها لعدم

تناهيها ولا يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ جميعها اجمالا وتذكر ان شيئا

منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل احد اخر بالفعل فلا يشك في انه دائما

للطرف حكم الوسط لا يحصل شيء منها بالفعل حتى يحصل امر اخر فلا

يحصل شيء من الممكنات اصلا اقول يحصل الجواب ببيان مقدمة الممنوعة

بتقريب اظهر وبيان ان المنع فاسد غير مقبول والسند ظ الدفع بعد

اتقان مقدمات الدليل وملاحظتها ورعايتها واعتبارها على

ما ينبغي مع التنبيه على منشأ الاشتباه ولا يذهب عليك ان الخلف

المذكور لازم على التقديرين الا ان اللزوم على الثاني اظهر ولذلك

قال في الاول ولم يظهر ولم يقل ولم يلزم ومزيد توضيح الجواب وتحصيله

ان الخلف لازم عند عدم الانتهاء الى الواجب الا انه لم يظهر في حالة

الملاحظة الاجمالية التي لا تخالف الملاحظة التفصيلية في الملاحظة

التي فيه وصف الخلف لكنه ظ وبهذا يظهر توجيه الجواب بوجهين

اولهما ان يكون اثباتا للمقدمة الممنوعة على ما قررنا اولا وثانيهما

ان يكون في قوة برهان الخلف على لزوم الخلف كما اشرنا اليه ثانيا

فعلى هذا يكون محصل الجواب ان الجواب ان الخلف في الفرض المذكور

لازم فالمفروض باطل فخلافه وهو ثبوت الواجب حق وبهذا ثبت

المقدمة التي منعها السائل وتم الجواب ويمكن ان يستفاد هذا

هذا الوجه من قوله واما اذا لاحظ جميعا اجمالا الخ وما سبقه تنبيه على
منشا اشتباه السايل لفائدة ولما كان هذا السؤال مستجلبا لتنقيح المقال و
لتوضيح المقال قدمه مما اورده بعده وان كان الاولى في اداب المناظرة تاخيره
ولا يخفى ان ما اعتبره اولى واحرى وبالجملة النظر الى جانب الجواب يقتضي تقديم
هذا السؤال على ما بعده من الايرادات لما في جوابه من تقرير الكلام وتنقيحه
وتحرير المرام وتوضيحه وفيه ما يعين على جواب ما يورد بعد على ذلك والنظر الى جانب
السؤال نفسه يقتضي تاخيره على انه يمكن توجيهه بوجه لا يقتضي تاخيره
عما بعده وهو نقض اجمالي للوجه المشهور في الصورتين على ما اشار اليه
بقوله لا يقال هذا الطريق الدليل منقوض بالتسلسل في المعدومات فانه واقع قطعا
لان عدم العنقا مثلا معلل بعدم علته وهكذا الى غير النهاية فيكون انعدام
كل واحد من تلك المعدومات محتاجا الى انعدام واحد اخر منها ويجري فيه
الدليل المذكور ويمكن ان يجاب عن هذا بوجوه منها منع التسلسل والتزام
الانتهاء الى عدم واجب لذاته كعدم ممتنع او امر وجودي حادث او زايل ومنها
التزام التسلسل فيها ومنع استحالته كما في الحوادث انما لما كانت تلك الوجوه
جدلية وفيها بعد مباحث اعرض عنها وما تعرض الا لما هو الجواب الصواب عنده
من الجواب على ما سنشير اليه وبعد تقرير الصورة الثانية على ما اشار
اليه بقوله وكذا منقوض بالتسلسل في الحوادث فان كل حادث يتوقف على
حادث اخر وذلك مستلزم للتسلسل فيها والمشهور ان الحكما يلتزمون هذا

هذا التسلسل ولا يخفى جريان الدليل المذكور فيه ايضا ثم اشار الى الجواب للنقض
في الصورتين اجمالا وفصل الاول فقال لانا نقول لا نسلم وقوع التسلسل
في شيء من الصورتين اما في الصورة الاولى فلان الواقع هو ان هناك
ليس شيء والعقل يفصل هذا الليس الى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا
شبيها بما سيفصله بتفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك
الجزء فكما ان ليس في المتصل الواحد كثرة في نفس الامر وتحصل الكثرة
باعتبار العقل وتحليله وكما ان بعد حصول الكثرة يكون بين الاجزاء
تقدم وتاخر كذلك بعد حصول الكثرة بين تلك الاعدام تقدم
وتاخر الا ان التقدم الذي بين الاجزاء المذكورة ليس هو التقدم
بين الاعدام بالعلية كما ان التسلسل في الاجزاء المذكورة بمعنى عدم الانتهاء
الى جزء لا يقدر العقل على فرض جزء اخر فيه لا بمعنى ترتب امور غير
متناهية بالفعل كذلك التسلسل في الاعدام المذكورة بمعنى عدم
الانتهاء الى عدم لا يقدر العقل على اعتبار عدم اخر متقدم بالعلية
لا بمعنى ترتب امور غير متناهية وعدم جريان الدليل في التسلسل
بهذا المعنى ظ لا يستريب فيه في ظاهر الجواب اشكال اذ الظاهر انه جواب
واحد لا جوابان فانه ان كان منعا لظهور الحكم لم يكن قوله وعدم جريان
الدليل في التسلسل بهذا المعنى ظاهرا وان كان منعا لجريان الدليل
لم يكن قوله لا نسلم وقوع التسلسل منعا مطابقا وتخريجه بوجه يدفع السؤال

ويندفع عنه الاشكال ان يقال انه جواب واحد مبني على ترديد واستفسا
وقد منع فيه تخلف الحكم على تقدير وجريان الدليل على تقدير وذلك انه
استفسر عن الشيء الذي نقض به الناقض هل هو بالمعنى الذي ادعى المدعي
بطلانه بعينه اعني ترتب امور غير متناهية او بمعنى اخر هو عدم الانتهاء
والوقوف فمنع التخلف على تقدير والجريان على تقدير اخر فخلاصة
الجواب ان اللازم في مادة النقض هو الشيء بمعنى اخر فالحكم غير لازم ولازم
غير متحقق لكن لا يبقى داب المناظرة يقتضي تقديم ما اخره وتاخير ما قدمه
فان منع الجريان قبل منع التخلف كما لا يخفى لانا لا نمنع ذلك على ان
الامر يكون كذلك لو كان كلا المنعين على تقدير واحد واما اذا كان
كل على تقدير اخر فالاقرب تقديم ما تقديره اقرب ثم لا يذهب عليك
ان الجواب الذي اورده وان كان صوابا الا انه يمكن ان يناقش فيه
بوجه فيبقى انه لا ينحسم به مادة الشبهة والاشكال ولا يندفع به اصل
السؤال اذ للسائل ان يعود ويقول عدم المعلول وهو اللبس الذي يحصله
العقل واقع كما قررتم وهو ممكن ضرورة ويحتاج الى علة وينقل الكلام
اليه فيلزم الشيء بمعنى ترتب امور غير متناهية ووقوعه بمعنى اخر ايضا
مما لا بد فيه هذا ثم اقول يمكن ان يستفاد مما افاده ما يندفع به تلك المناقشة
بالجماد لزيد وجوه منها انه ليس الا لبس واحد يفصله العقل وليس في
اللبس كثرة اصلا ففي كل لبس فرض ليس الا لبس واحد غير متكثر وبالجملة

ليس من كل لبس مفروض متعين مع علة الا لبس واحد غير متكثر بل في اللبس لا
لبس واحد غير متكثر فلم يلزم الشيء بشيء من المعنيين ضرورة استلزام كل
منهما التكثر او تعدد الحصول الذهب واذ ليس في اللبس فليس لكن الجواب الفتوا
الخالي عن الارتياب ما صورته في المعارف المصورية واما عدم وقوع الشيء
في الصورة الثانية فلان سلسلة الحوادث التي عبرت مادة النقض
اذا اعتبرت ترتيبها وتسلسلها من جهة الابد والاستقبال فهو تسلسل من جهة
المعلول بمعنى لا يقف لا بمعنى ترتب الامور الغير المتناهية واستحالة ذلك
وجريان الدليل فيه قد علم مما مر وان اعتبر من جهة الازل والماضي فعدم
التناهي مطلقا ثم عند المثبتين لحدوث العالم بل ينتهي الى ارادة الله
تعالى عند اكثر المتكلمين فلا يكون تلك السلسلة غير متناهية فلم يلزم
ترتب العلل الى غير النهاية واما على راي باقي المتكلمين وهم الاشاعرة فلا سلسلة
اصلا ولا علل ولا ترتب بل علة الكل ابتداء واحد وهو الله سبحانه وتعالى واما
الحكيم القائل بقدم العالم فالحوادث عنده مرتبة ازلا وابدا ترتبا زمانيا وغير
المتناهي مترتب بهذا الترتيب لا ينتقض به شيء لعدم لزوم توقف الاحاد بعضها
على بعض بمجرد ذلك فان مجرد هذا الترتيب لا يستلزم محذورا واما ترتبها
بحسب توقف بعضها على بعض وعلية بعضها لبعض الى غير النهاية من جهة الابد
فالمشهور عند الجمهور انه يلزم الحكماء وقد التزموه اما اللزوم فلمكان
الحوادث وامكانها فعلتها التامة ان كان قديمة لزم قدم الحادث وان

وان كانت حادثة لزم التسلسل من جانب المبدأ وذلك هو التسلسل بمعنى ترتب الامور
الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى حركة سرمدية بان يكون للحادث مادة
قديمة اما هيولى او جزء كما للاجسام الحادثة او محل كهيولات تلك الاجسام
لصورها ولاستعداداتها القابلة المتعاقبة وكاجرام الافلاك بحركاتها
واوضاعها الجزئية وكالمجردات لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث صفة
لها او هيولى المتعلقات كهيولات الابدان للنفوس الناطقة ان قلنا
بحدوثها وتجردها فانها تتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية
الفلكية استعدادات متعاقبة لوجود الحادث فاذا انتهت الى غاية
القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها من المؤثر القديم وشروط
حدوث ذلك الحادث واستعداده مترتبة متوقفة بعضها على بعض
الى غير النهاية متسم بمعنى ترتب الامور الغير المتناهية لكنها غير مجتمعة
في الوجود ولا استحالة في ذلك اذ لا دليل على استحالة مثل هذا التسلسل
وادلة امتناع التسلسل كالتطبيق انما يدل على استحالة ترتب امور مجتمعة
كالحوادث فلا برهان على استحالتها وامتناعها ثم لما تحقق عند المحقق
من بالدليل الذى قرره وحرره انفا امتناع التسلسل من جهة المبدأ مطلقا
مجتمعة او غير مجتمعة منع اللزوم وانكر الالتزام لنكتة لطيفة تفرد بها فقال
ولا يلزم ان يكون عند الحكماء غير متناهية لجواز استنادها الى بعض الحركة
السرمدية التي اثبتوها مثلا ببعض معين من تلك الحركة يحصل استعداد

استعداد قبول الحادث في المادة ويتم الاستعداد في ان انتهاء هذا
البعض فيحدث هذا الحادث في هذا الان وهذا البعض ليس امرا واحدا
في نفس الامر بل بعض من امر واحد فيها فلا يلزم وجود امور غير متناهية
في نفس الامر حتى يكون هناك تسلسل غاية ما لزم من ذلك ان هناك
امر واحد له اجزاء فرضية غير متناهية ووجوده غير منكر فان قيل
الموجود من الحركة هي التوسطية وهي غير قابلة للتبعيض والتجزية فكيف
يستند الحوادث الى اجزائها قلت هب انها كذلك الا انها يلزمها نسب
مختلفة مترتبة الى غير النهاية فانها وان كانت حالة واحدة مستمرة
ثابتة باقية من اول المسافة الى اخرها غير منقسمة لكن يختلف نسبها
الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة باقية وباعتبار نسبها
الى تلك الحدود متجددة سيالة غير ثابتة فاذا اعتبر مع تلك النسب المختلفة
والاوضاع المتجددة المتخالفة جاز تجزيها وصح تبعضها واما كيفية صدور
الامر الثابت الذات المتجددة الاحوال والصفات من الثابتات بوجه يصلح
للتوسط حدوث الحادث فستطلع على تحصيله وتفصيله في الفصل
الثاني من الملحقات من غير لزوم تس مح واما نسبة التزام هذا التس
الى الحكماء القدماء من المحققين العظماء العرفاء امثاله تس فافتراء بلا
امتراء فانهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تصفح الصحف الموروثة منهم
وانما التزمه من المتفلسفين المتاخرين من لا اعتماد على كلامه ولا اعتبار

لا لترامیه علی ما یروی فی کتب المتأخرین مما لا اعتماد علی کلامه من المتکلمین
لا یقال قد حکم الحکماء بقدم الانواع التی یتوقف کل فرد منها علی آخر
الامر وکثیر من سائر انواع الحیوان واستلزام ذلک التسلسل ظ لانا نمنع
توقف کل فرد فی شیء من الانواع علی آخر مثله وفی الانسان وامثاله سلسلة
مترتبة کل سلسلة منتهیة الی مبدأ حادث لا من اخرجان التکون یکون بالتوالد
والتوالد کلیهما وذلک غیر مستنکر ولا مستبعد فقد اعترف الاجلاء العرفاء
من الحکماء بذا وکثیر منهم بل کبیرهم انکر التسلسل مطلقا قال المعلم الثانی
ابو نصر الفارابی فی شرح رسالة زینون الکبیر لا یجوز ان یکون علل ممکنة
لا نهایة لها لان لکل واحد منها خاصیة الوسط فیکون معلولا باعتبار
وعلة باعتبار آخر وکل ما له خاصیة الوسط فله بالضرورة طرف والطرف
نهایة هذه العبارة وان صح حملها علی معان اخر غیر هذا الا ان المحقق رأی حملها
علی هذا اولی والحق ان صدور الحادث عن القدیم یتأدی بارادة مرجحة
من قدیم قدیر علیم یرجح ارادته بمرجح علمه ولا حاجة الی التوسل بحرکة
غیر متناهیة والتشبث والتعلق بسلسلة من الحوادث غیر متناهیة فان
الاول کما تری وسوف تری وفی الثانی ما لا یخفی بعد ما اشیر الیه اولا
ولا بأس بتحریر نمط اخص الکلام لتقریر طرف آخر من المرام فنقول ان المشهور
عند الجمهور ان الحکماء جوزوا التسلسل فی الامور الغیر المجتمعة معا واعتبروا الحوادث
المترتبة الغیر المتناهیة التی لزموها علی القول بقدم العالم من هذا وعللوا

وعللوا کلا منهما بانسیاقهما الی ما لا یتناهی فتکلم المتکلم علی هذا بما حاصله
انه یلزم علی هذا التسلسل انسداد باب اثبات الصانع ثم لجواز ان یستند کل حادث
بل کل ممکن الی آخر غیر موجود معه لا الی نهایة ثم الحکماء اجابوا عن هذا بان بینهما
فرقا مبنیا علی اصل هو ان کل ممکن یحتاج الی مؤثر موجود معه وبعد هذا لا یحتج
انه لو تسلسل الممکنات المترتبة لزم وجود مؤثرات موجودة معا دفعة واستحالة
اللازم ظ ثابت من البراهین المقررة المحررة کالتطبیق والتضایف و
نظائرهما انتهی کلامهم وحسبوا انهم بهذا تم مرامهم ولا یذهب علیک ما فی
الکلام وانه بعد بعید غیر تمام لا لما افاده الاستاد فقط بل لهذا علی ما مر انفا
ولامور اخر منها ما سنح لنا علی ما سیأتی ومنها ما قرره الامام وتقریره وتحصیله
ان الممکن الحادث ان لم یکن له مؤثر بطل دلیلکم وان کان حادثا نقلنا
الکلام الیه ویتسلسل لا معا متساویا او متعاقبا متسابقا وکل حال یلزم الاشکال
وان کان قدیما فان لم یتوقف علی شرط حادث لزم تخلفه ظ هو التخلف
والترجح علی ما رأی والترجیح علی اراده وربما ابنا فیه الترجیح ویندفع المناقشة
بادنی عنایة وان توقف علی شرط فذلک الشرط اما یجب مقارنته لحدوث
ذلک المشروط او یجب مسابقته علیه فعلی الاول یعود التقسیم فی کیفیة
حدوثه ویلزم الدور او التسلسل وعلی الثانی فالعلة المؤثرة حال الشرط
السابق لم یکن علة بالفعل ثم صار علة فبهذه العلیة حدثت بعد ان
لم یکن فلا بد لها من مؤثر وعلة فتلک العلة ان کانت قدیمة حادثة

استناد الوجودي الى العدمي فيبطل اصل الدليل وان كانت وجودية
فاما ان يكون مقارنة لحدوث تلك العلة او سابقا عليها فعلى الاول
ذلك المقارن اما ان يكون هو الحادث الذي فرض معلولا او غيره
فالاول مستلزم للدور والثاني للتسلسل وعلى الثاني وهو ان يكون
علة الحدوث متقدمة على وجود ما يلزم بطلان الاصل ويجوز استنادا
موجود الى معدوم كان موجودا انتهى هذا ملخص كلام ذكره الامام
ثم قال بعد ما قال فقد اتضح من بياننا هذا انه لا يمكن حدوث الصور
والاعراض من الالتزام احدى هذه المقدمات اما تجويز استغناء الممكن
عن المؤثر واما تجويز استناد المعلول الموجود الى العلة المعدومة و
اما تجويز وجود اسباب ومسببات غير متناهية دفعة واحدة واما تجويز استناد
الى علة متقدمة عليه زمانا وبين ان تجويز احدى هذه المقدمات
يبطل ثم قال ان قال قائل ان الاشكال مبني على مقدمة فاسدة هي ان
العلية امر موجود محتاج الى المؤثر وليس كذلك بل العلية من الاعتبارات
الذهنية وليست بموجودة ولا تحقق لها في الخارج فلا تحتاج الى المؤثر
قلنا لا شك ان مفهوم العلية مغاير لذات العلة فان كثيرا ما يكون العلية
مجهولة وذات العلة معلومة ولو لم يكن العلية وراء الذات موجودة
كان حكم الذهن على الشيء بانه علة في الخارج حكما غير مطابق فلم يكن
العلة علة في الخارج وظ ان علية الشيء لا يعقل بغيره وايضا عند عدم الا

الاذهان لم يكن الشيء علة فظهر ان العلية متحققة وليست سلبية
فان نقيضها اللامؤثرية واللاعلية سلبية ثم قال وينبغي ان يعلم ان هذا
انما يتوجه على الفلاسفة لانهم جوزوا حادثا قبل حادث لا الى اول ولا يقولون
ان الله تعالى فاعل مختار بل يقولون انه موجب واما على معتقدنا ومعتقد
جميع متكلمي الاسلام فلما كان العالم حادثا وللحوادث مبدأ فلا يتوجه
علينا هذا الاشكال فاثبات واجب الوجود انما يصح على اصولنا فظهر من
هذا ان من اعتقاد ان العالم قديم ولم يثبت الحوادث مبدأ يلزم عليه
نفي الصانع ومذهبه مذهب الدهرية هذا تمام محصل كلام الامام
وارد عليه ايرادات ردها على طرف الثمام فلا نطول الكلام بايرادها
وردها بالتمام الا انا نشير الى نبذ منها فنقول اصل ما ذكره من انه لو كان
المؤثر في وجود الحادث قديما وصدر الحادث عنه لا يكون موقوفا على
شرط حادث فنسبة المؤثر القديم الى زمان وجود الحادث وزمان
عدمها على السوية فاختصاص احد الوقتين بوجود الحادث دون الوقت
الاخر ترجيح بلا مرجح وذلك قادح في احدى مقدمات الدليل منقوض
فيه لان مقدمة الدليل امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما
الترجيح فجائز كالجائع يختار احد الرغيفين والهارب احد الطريقين انتهى
قول صاحب القيل واقول قد اشرت الى ما يمكن به رد ايراد بوجوه مما
اضفت اليه على انه يمكن بيان استلزام الترجيح بلا مرجح للترجح بلا مرجح

ثم قيل وما قاله الامام من ان فيضان الحادث عن المؤثر القديم
لو كان موقوفا على شرط حادث وذلك الشرط مقدم على وجود الحادث
فالمؤثر في زمان حدوث الشرط ليس بعلة ولعل حدوثه يصير علة له
بالفعل فالعلية حادثة بعد ما لم يكن فلا بد له من علة منظور فيه ايضا
لان صحة هذا الكلام مبني على ان العلة امر موجود في الخارج حتى احتاجت
الى علة وهو ممنوع غاية ما في الباب ان ذاتا لم يكن علة ثم صارت
موجودة في الخارج واما قوله لو لم يكن العلية موجودة كان حكم
العقل بان ذات العلة علة حكما غير مطابق ليس بصحيح اذ لا يلزم
من عدم تحقق العلية في الخارج عدم كون ذات العلة علة في الخارج
اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي لان
قولنا زيد لا كاتب في الخارج صحيح مع ان مبدا المحمول وهو الكتابة
منتفية انتهى قول صاحب القيل واقول يظهر بادنى تامل ان ابطال
الشق الذي ابطله الامام لا يتوقف على وجود العلية في الخارج بل
يستفاد من كلام الامام من قوله ثم صار علة بادنى تامل وتنبيه ما يمكن
به ابطال هذا الشق فتنبه له ثم قيل واما قول الامام وهذا الاشكال انما
يرد على الفلاسفة لانهم جوزوا حادثا قبل حادث لا الى اول ولا يقولون
بان الله تعالى فاعل مختار بل يقولون بانه موجب اما المتكلمون فلانهم
قائلون بحدوث العالم واستناد الحوادث الى مبدا لا يتوجه عليه

عليه هذا الاشكال ففاسد ايضا لان هذا السؤال لا يرد على الفلاسفة
من جهة انهم قالوا بوجود حادث قبل حادث لا الى اول بل من هذه الجهة
مستند فعله يتوقف تاثيره على حادث اخر وهذا التسلسل لا يجوز ان يكون على
طريق التساوي على ما دل عليه دليلهم فتعين ان يكون على طريق ا
التسابق وهذا السؤال كما يرد على الفلاسفة يرد على المتكلمين ايضا
وتوجيهه ان يقال لا شك في وجود حادث فذلك الحادث لا بد له من مؤثر
وذلك المؤثر اما قديم او حادث فان كان حادثا نقلنا الكلام الى
ذلك الحادث ويلزم التسلسل اما على سبيل التسابق او التساوي ويلزم
منه تاثير المعدوم في الموجود وهو باطل فان كان قديما فالمؤثر بالفعل
فالمؤثرية حادثة لا بد له من مؤثر الى اخر السؤال فظهر ان السؤال وارد
على المتكلمين ووروده عليهم اظهر انتهى قول صاحب القيل واقول
لا ظهور لورود هذا الايراد والكلام على المتكلم لما اشرنا اليه اولا
وتوضيحه في موضعه واما وروده على الحكماء فظاهر جدا ولا يندفع بما قرره
اصلا فان الترتيب التسلسل على طريق التسابق يؤدي الى لزوم عدم العلة
في زمان وجود المعلول ولكن يمكن ان يجاب عن هذا بوجوه شتى
منها وجه وجيه تفردت به ووفقت في صغره ومنها التوسل بالحركة على ما
اشار اليه الاستاد وبينه مشروحا في اواخر الشرح ومنها التشبث
بالفرق بين المؤثر والمعد وتوضيحه ان كل حادث لامكانه له مؤثر

موجود معه وهو المبدا الفياض الموجود ازلا وابدا لتجدد وبه معه حادث
مشروطا بحادث اخر وهكذا الى ما لا نهاية هو هذا ما يستفاد من ساق كلا مهم
ثم ان المص بعد ما قرر وحرر الدليل الذي اختاره اراد ان يشير الى ما
يكمل ويتم باعتباره هذا الدليل وساير الدلايل فقال فان قيل لا نم ان كل موجود
الممكن محتاج الى مرجح مؤثر لجواز ان يكون الوجود لبعض الممكنات اولى
والبقي من العدم او لو بية غير منتهية الى حد الوجوب فيكون وجوده لرجحا
على عدمه واذا وجد ذلك الممكن بلا مرجح يلزم ترجح الراجح بلا مرجح
وهو جايز قطعا قلنا ذلك الممكن اما ان يكون له علة اولا وعلى الاول اما
ان يكون علته نفسه او غيره والاقسام باسرها باطلة لانه لو كان غيره علة
لوجود نفسه لزم خلاف ما فرض وان كان هو نفسه علة لنفسه لزم ايجاد
الشيء لنفسه وهو مح لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وعلى الثاني يلزم
جواز انعدام امر ممكن بلا علة موجبة لذلك لانه ان كان وجوده بلا سبب
وكان جايز العدم لامكانه لم يكن عدمه بانتفاء سبب وجوده على ما هو
شان ساير الممكنات لان وجوده بلا سبب فيكون انعدامه لنفسه كما
ان وجوده كذلك فيكون فيجوز انعدام امر موجود بلا علة مقتضية لذلك
وهو ممتنع وفيه منع ظ فانا لا نسلم انه لو لم يكن لوجوده سبب كان انعدامه
بنفسه لم لا يجوز ان يكون انعدامه لعلة معدمة مغايرة لنفسه فان اللازم
صحة العدم مطلقا لا صحة العدم بنفسه ويمكن ان يجاب عن ذلك بان

بان تلك العلة ان كانت وجودية كان عدمها من اسباب وجود ذلك الممكن
وان كانت عدمية كان وجودها من اسباب وجوده لما تحقق في موضعه من ان
احد طرفي وجود شيء وعدمه اذا كان علة لامر كان مقابله علة لمقابله عند
انضمام هذه المقدمة المسلمة المقررة الى ما مضى تم الدليل الباهر ويندفع
عنه المنع الظ الى ان في تحقيق هذه المقدمة كلاما لا يسعه المقام ثم ستطلع
فيما سياتي على مزيد تحرير لهذا الدليل بوجه ان تاملت فيه وتحققه قدرت على
وجه اخر من الجواب فلا تغفل وتامل في قوله والحاصل ذكرنا من الدليل مسلك اشار
المعلم الثاني مجملا على ما نقل عنه شارح كتاب الاربعين بقوله لو حصل سلسلة
الوجود بلا وجوب يكون مبدء ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء نفسه
وذلك فحش واما صحة عدمه بنفسه وذلك افحش قيل فيه نظر اما اولا فلان
وجوده لما فرض لرجحانه على عدمه لا يحتاج الى سبب بل يكفي في وجوده الرجحان
الناشي من الذات من غير افتقار الى علة واما ثانيا فلان وجوده لما كان
مستندا الى الرجحان فعدمه انما يكون بزوال ذلك وقد يكون الزوال بسبب
يقتضيه كوجود مانع فلا يلزم صحة عدمه بنفسه واقول لما فرض عدم بلوغه
الى حد الوجوب كان عدمه مع بقاء الرجحان جايزا ويلزم من ذلك جواز عدمه
من غير سبب فتحرير الدليل وتقريره ان الممكن الراجح ان وقع بغير سبب لزم
جواز عدمه بغير سبب فيلزم رجحان المرجوح من غير سبب وان وقع بسبب فذلك
ان كان نفسه لزم كون الشيء علة لنفسه وان كان غيره لم يكن منتهى سلسلة الممكنات

وبعد هذا لا يخفى ان كل نقاية نظرهن وبصيرة عميا اما الاول فلان قوله لاحتياج
الى سبب غير صحيح ضرورة ان الممكن الراجح مع الرجحان جائز العدم والا لكان بالغا
الى حد الوجوب فلو لم يكن لوجوده مع بقاء الرجحان جائز العدم والا لكان بالغا
الى حد الوجوب فلو لم يكن لوجوده مع بقاء الرجحان سبب لم يكن لعدمه ايضا
سبب والا لم يكن لوجوده مع بقاء الرجحان سبب لكان عدم ذلك السبب من اسباب
الوجود كما لا يخفى على ارباب الالباب في كلامها يرى اتفاق الاصحاب على ان دفع
المانع من الاسباب وبين ان سبب العدم في الصورة المفروضة مانع للوجود فظهر
ان الواقع بالرجحان معلول البتة واما الثاني فلان قوله وجوده لما كان
مستندا الى الرجحان فعدمه انما يكون بزوال ذلك ليس بشيء لان المفروض
ان الراجح مع بقاء الرجحان جائز العدم والا لكان الرجحان موجبا للوجوب
وهو خلاف المفروض ثم بعد ما مهدنا لا يخفى عليك سائر مفاسد نظرائه
مثبتا قوله وقد يكون كذلك بسبب يقتضيه ضرورة ان عدم المانع من الاسباب
ثم اقول ههنا دقيقة اخرى يجب التنبه لها وهي ان هذا الدليل على تقدير
هذا التقرير لا ينفع في اثبات الواجب الا بعد اعتبار مقدمة اخرى
وهي ان كل موجود له سبب فله سبب موجود وان كان ذلك السبب عدميا
ثم اقول يمكن اثبات هذه المقدمة بوجوه ويمكن ايضا اتمام الدليل
باثبات عدم كفاية السبب العدمي بل يحتاج مع ذلك لو امكن ذلك الى علة
وجودية موجودة بسط مقال لغرض السؤال واشارة ما الحل لا شكال موجه

بوجه لا يبقى مجالهم بمناسب لمقالهم والحق عندي ما حققته في مظانه
لا تحسبن ان السؤال الذي اشير اليه كالهدر لما اشتهر من عدم تمايز
اعدام فلنوجه السؤال بوجهين الاول ان المحقق الفريد صاحب التجريد قال
قد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافى
عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف
باقي الاعدام والجمهور خصصوا ذلك التمايز بالتصور وتصور وانه لا يكون
هذا الا في التصور واقول هذا مع انه عدول من العبارة لا يفيد فان الممكن
اذا كان ممكنا يمكن ان يكون موجودا في الخارج ويمكن ان يكون معدوما
فيه فان وجد كان لعلة وان لم يوجد وكان معدوما فيه لزم ان يكون
لعدمه علة والا لزم ان يكون الممكن هو عدم ذلك الممكن في الخارج علته
في الخارج ولعل المحقق اراد ان تحقق علة عدم الممكن في الخارج فقال الاعدام
قد يتمايز الخ وهو يشعر بالتمايز في الخارج ولو لم يكن ذلك كذلك لم يكن
قادحا في ايراد السؤال اذ لا لزوم في الحد الوسط من الامارات الدالة على انه
لم يرد ما في الشرح وهي ان العلية ذهنية انه قال بعيد ذلك وعدم
المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج فعلى هذا ورود الايراد ظاهر
وعدم كفاية التمييز التصوري فهذا لا يخفى لوجوه شتى منها انه اذا
كانت علية العدم لتصور ذهني لزم وجود الممكنات كلها اذا لم يكن
ذهن وتصور على ذهن وتصور سابق لا يقال التصور هذا بان يكون

في تصور الواجب لانا نقول على هذا يلزم ان يكون تصوره وحكمه
بالعلية غير مطابق للواقع تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا مع ظهوره
لا يخلو عن دقة ولا يتوجه على هذا ما يتراءى على ظاهره ثم لو كفى التميز
التصوري لعاد الايراد فانه في التميز التصوري بتصور السند
الذي اشير اليه كسائر العلل والاسباب لا يبقى يمكن جواب السوال بان
احد المتقابلين لا يكون سببا للمقابل الاخر لانا نقول هذا امر ولذلك
المنع اساسه ظاهرة من عبارة التجريد على ما افيد انه المقابلة
بين وجود شيء وعدم ذلك الشيء الوجه الثاني في تقرير السوال ان
الرئيس ابا علي بن سينا قرر ان المهية بنفسها لا بوجودها علة للوازمها
فعلة الامكان نفس مهية الممكن لا وجودها ولهذا يجوز تقدم الامكان
على الوجود ثم في المباحثات اورد على هذا سوالا فقال اذا كان جائزا
ان يكون مهية علة للوازمها لانها مهية لا لانها موجودة فلم لا يجوز
ان يكون لواجب الوجود مهية ذلك المهية توجب الوجود لها حتى يكون
الوجود معلول المهية فلم يكن واجبا ثم اجاب فقال ان المهية اذا كانت
لذاتها علة لشيء كان ذلك الشيء لازما لتلك المهية كيف ما كانت
الماهية موجودة او معدومة فمهية المثلث علة لتساوي زواياه لقائمتين
فان كانت المهية موجودة كانت التساوي موجودا وان كانت معدومة
كان معدوما فعلى هذا لو تم المهية كالمهية تابع لها في الوجود والعدم فلو كانت

كانت مهيته علة بنفسها لوجودها لزم ان يلزمها الوجود باي وجه فرضت
المهية فاذا كانت المهية معدومة لزمها الوجود مع العدم كسائر لوازم المهية
فيلزم ان يكون تلك المهية موجودة معدومة معا هذا ما قرره ولا يخفى
على هذا تقرير السوال بان يقال لم لا يجوز ان يكون ماهية بنفسها اذا
لا بوجودها سببا لمنتهى الممكنات فلم يلزم تسلسل الموجودات ولا علية العدم
تامل فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ثم اقول يمكن ان يجاب عن السوال بالتقرير
الاول بغير ما حققته في ابطاله بوجوه عديدة منها وجه مبني على ما قرره
المحقق الفريد صاحب التجريد من ان الوجود لا يتخصص الا بالموضوعات
وان الاعدام انما يتمايز بالملكات فالعدم الذي جعل في السوال سببا
لمنتهى سلسلة الموجودات لم يتعين الا بوجود ولما لم يكن هناك وجود
لم يتعين عدم فلم يكن سببا وذلك ان العدم المطلق والعدم مطلقا لم يتعين
الا بموجود ما منتشرا او مطلقا او معينا وليس هناك موجود قبله
فلم يتعين العدم السابق عليه اوجه فهذا وجه مع انه وجيه فيه ما فيه
ومنها ان العدم الذي يصحح وجود منتهى السلسلة ان كان ممكنا كان له
فان كانت هي ايضا ممكنة كانت لها علة اخرى وهكذا الى غير النهاية
ان لم ينته استلزم ترتب علل غير متناهية وقد ثبت بطلانه ولا يخفى
الاعتداد بما افاد الاستاد في دفع تسلسل العلل اذ هناك لم يكن لها
معلول لحصل يحتاج الى علة خاصة لم يكن حل الاشكال بما افاده من الاجمال

وههنا معلول محصل محتاج الى علة خاصة منتاج الى علة فلا يكفي احتمال
الاجمال وان كان ذلك العدم واجبا فيكون ممتنع الارتفاع لذاته او منتهيا
الى عدم كذلك لزم ان يكون ذلك الوجود الذي هو المنتهى ممتنع العدم
لامتناع علة عدمه وهو دفع عدم فرض انه بسبب وجوده وبهذا ثبت وجود موجود
لا يتوقف وجوده على وجود موجود اخر فانقطع ترتب سلسلة الموجودات بنهايته
نهايته قال الرئيس في الشفا وجود الواجب مشروط بسلب العدم فهذا وجه جدلي
جلي على تقدير الاكتفاء في الدعوى بهذا وفيه ما فيه وعن الثاني بما سياتي فيما
سياتي في الملحقات من التلويحات والتصريحات لا يقال يمكن ان يجاب
عن اصل السوال بان منتهى الممكنات ان كان ممكنا موجودا احتاج الى فاعل
موجود فلم يكن منتهى الموجودات لانا نقول الامكان انما هو تساوي نسبة
الممكن الى الوجود والعدم فاذا اختص باحدهما احتاج الى مخصص يخصصه بذا
ولا نم ان ذلك المخصص يجب ان يكون فاعلا ولا نم ايضا انه يجب ان يكون
موجودا فان عدم الممكن على ما قرره مستند الى عدم العلة وعدم العلة
ليس بموجود ولا فاعل والرئيس اسند لوازم الماهية الى نفس ماهيته بذاتها
كتساوي الزوايا الى نفس ماهية المثلث وظاهر ان ماهية المثلث ليس بفاعل
للتساوي وهي في عدمها علة على ما صرح به ومن ادعى ان الوجود بخصوصه
محتاج الى فاعل موثر موجود فعليه الاثبات مع انه غير ملايم لما قرره الرئيس
ولم يثبت بعد فلم يثبت الدعوى ودعوى البداهة غير مسموعة في موضع
دل

دل كلام الاعلام على خلافه ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول ان نظر منه
بعد النظر فيه في كلام الاستاد حيث اراد الايراد عليه من العجب الذي ليس منه
تعجب فان الاستاد لم يلوح بل صرح وشرح كلام الفارابي بان اورد ترديد
احد شقيه ان يكون ذلك الممكن علة لنفسه وقد ابطله وثانيهما ان لا يكون
كذلك وذلك انما يكون بان كان موجودا بالرجحان فقط اذ لو احتاج مع
الرجحان الى امر اخر وجودي او عدمي لم يكن موجودا بالرجحان فقط فلم يكن
منتهى السلسلة وبهذا يظهر انحراف نظريته وانه ما ادى الوجه على ما هو
عليه فان نظره الاول حيث قال يكفي لاختيار شق الثاني ولا يكون هذا
نظرا وايرادا على الدليل الذي فيه الترديد بل عليه في الاداب ان يختار
الشق الثاني ويمنع خلفه لا ان ينظر في الدليل بما يفيد اختيار الشق
الثاني من غير تعرض الى الخلف وهذا من اداء خلفه بعيد وهو غير
بعيد واما نظره الثاني فبطلانه وانحرافه ظاهر من وجوه منها انه لو كان
زوال ذلك الرجحان بسبب يقتضيه كوجود مانع ما او هم او توهم
كان زوال ذلك المانع وعدمه من اسباب وقوع الرجحان فلم يكن ذلك
الممكن الراجح وجوده بذاته موجودا فقط من غير علة اخرى بل احتاج الى
رفع مانع الرجحان ولقد اتفقت كلمة الكملة الاعلام عن اخرهم ان زوال
المانع من العلل حيث فرض ان منتهى السلسلة لا يحتاج في وجوده الى
علة اخرى وجودي او عدمي لم يكن زوال الرجحان بعلة فاذا زال الرجحان

كان زواله بنفسه فيلزم صحة العدم بنفسه ومنها لما مضى وضما
سيأتي ثم هذا الناظر بعد الفراغ عن نظريه وما زاد عليه بما لا طائل
فيه قال التحقيق انه على تقدير وجوده بالرجحان يكون متصفا بالوجود فلا
يكون عينه ويكون ذاته منشأ الرجحان الاتصاف بالوجود فجاز الاتصاف
فيكون علة اذ لا نعني بالعلة الا ما يرجح المعلول فيكون علة لاتصاف
نفسه بالوجود ولما فرض عدم بلوغه حد الوجوب فيجوز عدمه من غير سبب هذا
هو تحقيق كلام المعلم الثاني وما اسلفناه كلام جدلي انتهى كلامه واقول
الذي سرده وسماه بالتحقيق غير حقيق بهذا الاسم والتصديق وهو مقدوح
اما اولا فلانه ان قوله يكون متصفا بالوجود ولا يكون عينه ممنوع لم لا يجوز
ان يكون الوجود الراجح عينه كالوجوب فانه الوجود المؤكد غايته الامر انه
يكون التأكيد في الوجوب اكثر منه في الرجحان ولو سلم ما ستره ومنع الرجحان
لساغ في الوجوب ايضا واما ثانيا فلورود المنع الظاهر على قوله فيجوز عدمه
من غير سبب وظاهر انه لا يلزم هذا مما قدمه اصلا وانما يلزم لو لزم مما
قدمنا لا مما قدمه فتفريع هذا على ذلك ليس بذلك واما ثالثا فلان
قوله فيكون ذاته منشأ الاتصاف بالوجود ممنوع والسند ظاهر ثم قوله وما اسلفنا
كلام جدلي كلام جدلي بل سفسطي كان ما سابق سفسطة لا جدل لبيانه
ان الجدال الجليل الخفي بدليل عليل فقال اذا كان وجوده راجحا على
عدمه بالنظر الى ذاته يمتنع الآن رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية

مرجوحية الطرف الآخر ومرجوحيته يستلزم امتناعه فان امتناع ترجيح
المرجوح بديهي ورجحان الوجود نظرا الى ذاته يستلزم امتناع العدم نظرا
اليه وهو مستلزم للوجود واقول انه لعمرك تعليل عليل معلول ودليل
مقدوح مدخول وهو متعرض اجمالا وتفصيلا اما الاول اولا فلانه لو لم يكن
فان الرجحان كما ينافي المرجوحية ينافي التساوي فلو وجد ما يساوي الوجود
والعدم نظرا اليه لزم رجحان المساوي ولا يظهر بينهما فرق في الخلف واما
ثانيا فلانه منقوض بسائر مقتضيات الماهيات كبرودة الماء مثلا واما
الثاني اولا فلان غاية ما لزم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى ذاته وظاهر انه
لا يستلزم ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع ولم لا يجوز ان يقع
لمرجح غالب من خارج اما بازالة المرجوحية او بدونه فان المرجوحية نظرا الى
الذات لا ينافي الرجحية نظرا الى غيرها فان غلب وقع كما ان التساوي نظرا الى
الذات لا ينافي الرجحان بالغير ولا يخفى ان ما اشرنا اليه من زوال المرجوحية
مبني على ما اورده في الشرح الجديد للتجريد الزاما له من انه يجوز ان يكون
الوجوب الذاتية بطريق الرجحان وفيه ما فيه على ما اوضحنا في حواشيه
واما ثالثا فلورود الايراد الظاهر من الترديد في المراد بالرجحان نظرا الى الذات
ثم اشار الى شبهة اخرى فقال فان قلت لا خفاء في ان مجموع الواجب بالذات
ومعلوله الاول موجود وليس واجبا بالذات لاحتياجه الى اجزائه ولا مستلزما
لتعدد الواجب بالذات فيكون ممكنا فلو صح ما ذكرتم من ان الممكن

الموجود يحتاج الى ما يرجح وجوده لكان لذلك الممكن ما يرجح وجوده
وليس كذلك قلنا لا يجوز ان يكون ما يرجحه لاحد جزئيه فقط لاحتياجه
الى الجزء الاخر ولا ان يكون مجموعهما لانه نفسه وقد مر ان الممكن
يستحيل ان يرجح وجوده نفسه ولا ان يكون شيئا اخر لانتفاء شيء
اخر مقدما على هذا المجموع حتى يرجح وجوده قلت ذلك المجموع
اما ان يعتبر ويلاحظ بانه واحد واحد مفصلا فان اعتبر بالوجه الاول
كان له علة مغايرة له بالاعتبار وهو ذلك المعنى المجموع بعينه معتبرا
بالاعتبار الثاني ولا منع في ذلك واستحالته ممنوعة فكما ان للمعلول
بما هو معلول اعتبارين كذلك العلة بما هي علة اعتبارين وان اعتبر
بالوجه الثاني فلا نم ان المعتبر بهذا الوجه معلول بل معلول وعلة وا
مكان ذلك المجموع واقتضاؤه العلة بحسب نفس الامر مع قطع النظر
عن الاعتبار فسنعرف حاله ويمكن ان يستفاده مما افاده ووجه بوجه
وبالجملة فحاصل ما اشار اليه من الجواب انه لو اعتبر المجموع مفصلا
لم يكن محتاجا الى علة بخصوصه وان اعتبر مجملا كان علته نفسه ولا استحالة
في ذلك على الوجه الذي قرره وحصله موافقا لما حققه جمع غفير من العلماء وفي
قوله اعلم اولا ان الامر المتعدد يوخذ على وجهين احدهما معا مجملا
وبهذا الوجه يكون واحدا ويكون اللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل
مجموع الامور والثاني لا معا مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل

بما هو مجموع وعلة
معا واما ان يعتبر
ويلاحظ

مثل هذا وذاك وبهذا الوجه يكون كثيرا وكثيرا ما يختلفان في الاحكام
مثلا مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم فانه اذا دخل واحد منهم
وخرج ثم دخل واحد اخر وخرج وهكذا الى ان دخل القوم باسرها فيها ثبت
دخول الدار للقوم باسرها بدخولات متعاقبة اذ ليس القوم سوى الاحاد
الداخلة على التعاقب اذا علمت ذلك فنختار ان ما يرجح وجودهما معا هو
هي ماخوذ لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه فيكفيهان في وجوده
فيكون هذا وذاك علتين يرجح وجود مجموعهما معا وفي هذا اشارة مالي
القصور في الدليل المشهور وهو ان مجموع الممكنات بحيث لا يشذ عنها ممكن
ممكن فله علة ولا يمكن ان يكون علته ممكنا اذ كل ممكن داخل في مجموع الممكنات
فيلزم ان يكون واجبا وهو المطلوب ثم اشار الى الاعتبار الاخر فقال فان قلت
ننقل الكلام اليهما لا معا مفصلا فانه ايضا ممكن محتاج الى مرجح قلت لانم
انه ماخوذ بهذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب الوجود بذاته وممكن
موجود به قيل فيه نظر لان الموجود في هذه الصورة الواجب ومعلوله واذا اخذ
على الوجه التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه كما كل واحد منهما موجود
فهما موجودان ايضا ضرورة ان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احد من احادها
والاحاد باسرها موجودة ههنا والممكن الموجود لا بد له من علة سوى كل
واحد او متعدد اوسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل يوجب
اختلافا في الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول

الاول مثلا فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود اذ
المراد بالمجموع هيهنا مجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف عن ذلك الاثنين
وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود
وان لم يكن وصف الوحدة موجودة واذا كان معروض الاثنينية موجودا و
هو ممكن لاحتياجه الى الاحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء اخر يصلح علة
له فلا ينحسم به مادة الاشكال على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور
من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي اخذ
مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب ولا يتصف بانها يسعهم مجتمعين
اقول نظره انهم نظر من بصيرة عميا وتفطن من فطانة تبرا فان الكلام مبني
على ان المجموع الماخوذ مفصلا ممكن والمجيب يمنع امكان المجموع بهذا الوجه
وتوضيح الكلام في المرام ان الامكان نسبة بين الشيء ووجوده وكذا بينهما
نسبة واحدة وكذا اذا نسب شيئان مجتمعين معتبرين معا شيئا واحدا الى وجود
واحد كانت النسبة ايضا واحدة واما اذا نسب شيئان الى وجودين امكن تحقق
نسبتين وظاهر ان المجموع المعتبر مفصلا شيئان منسوبان الى وجودين لا شيئان
منسوبان الى وجود واحد فلا بعد في تحقق النسبتين فقوله المجموع الماخوذ
مفصلا ممكن كلام مجمل وهو مبهم بل غير محصل فان ذلك المجموع اذا اعتبر
كلاهما معا مقيسا الى وجود واحد او وجودات متعددة لم يكن المجموع الماخوذ
مفصلا مع ما في الثاني من المحذورات التي لا يخفى تفصيلها واذا اعتبر كل

كل منهما مقيسا الى وجود واحد ووجودات مفصلة لم يكن ممكنا فقط بل ممكنا
وواجبا مع ما في الاول من الفساد الظاهر وظاهر ان مورد القسمة الى الوجوب والامكان لا
انما هي النسبة الواحدة فان الوحدة معتبرة في كل مقسم على ما سمعت في
مبادي من معلميك فمجموع النسبتين خارج عن المقسم ثم العلاوة التي
علقها على ما اوهم او توهم مغلطة لا وانما هي سفسطة بل قرمطة دفعها
ودفعها على طرف الثمام سيما على ذوي الافهام ثم في سائر اقواله وعباراته
هنات ظاهرة تركناها لاهلها وبالجملة الفائدة التي افادها المحشي فائدة نافعة
بها يتبين دليل المذكور ولا يرد عليه ما اورده لذلك قال بعد ذلك فاعرف
ذلك قيل ان النظر في مفهوم الموجود يعطي انه لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو
انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لبيان الملازمة انه على ذلك ا
التقدير تحقق الممكن اما بنفسه او بدون علة وهو محال بديهة او بغيره
وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان ينتهي الاحاد الى غير النهاية
او يدور وعلى التقديرين يكون انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد شيء
منها فيكون وجود كل واحد من تلك الممكنات غير مستند الى سبب مرجح
وجوده الا اذا امتنع جميع انحاء العدم وهذا الامتناع في الممكنات المفروضة
بدون الواجب غير متحقق لجواز انتفاء كل منها في ضمن انتفاء الكل وهذا
برهان لطيف خفيف المؤنة غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل اقول
ولعمري ليس بشيء وقوله يكون انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد شيئا

منها ممكنا ثم ان اراد به الامكان بحسب نفس الامر وهب انه تم ان اراد به الامكان الذاتي لكن قوله فيكون وجود الممكن عنه مستندا الى سبب غيره ثم وما ذكره في بيانه غير تام فان الممكن ما لم يجب في نفس الامر لم يوجد وصيرورته الشي واجبا في نفس الامر لا يستلزم امتناع جميع انحاء العدم نظرا الى مجرد ذاته والا لزم انقلاب الممكن الذاتي الى الواجب ولزم ان لا يتحقق الممكن اصلا فان شيئا من الممكنات الموجودة لم يرتفع عنه الامكان الذاتي ولم يمتنع عليه جميع انحاء العدم وبالجملة ان اراد بجميع انحاء العدم ما يشمل العدم نظرا الى مجرد ذاته حتى يرتفع بارتفاعه الامكان اثبات الواجب على احد الطريقين لا بدون الاخر فان الذي وصفه بالوثوق وزيادة الشرف وهو طريقة الصديقين في الواجب وصفاته وبراهينهم على اثبات الاحوال والصفات لما خلا في المتكلمين المستدلين عليها بالاثبات وهذا كاف في الترجيح كما لا يخفى واما اثبات الواجب فقط فالنظر يقتضي ان يكون دليله على الطريقين ايضا والنظر الصائب يقضي بالحق الذي لهم من الدعوى على الطريقين يثبت ببرهان جلي فان دعواهم ان الممكنات منتهية الى الواجب او ان الممكن له موجد واجب او ان العالم له خالق وصانع لا مجرد ان الواجب موجود بل هذا لازم ثانيا من دليلهم ومع هذا فالمراد ان في الموجودات ما هو واجب بالذات ولا يخفى ان الدعوى على ما اوهم او توهم في الضروريات دون البرهانيات وبين هذا

هذا وما ذكرناه من الدعوى فرق بين وصاحب الفضل لم يتفطن بالفرق البين بين الامرين وحسب ان دليل الحكماء على قولهم الواجب موجود لم يتم فيما وقع واضطرب وقال ما شاء فانه قال بل على اشتباه ولم يشعر بانه لو كان الاستدلال على ثبوت مفهوم الموجود للواجب برهانا لما كان ثبوت هذا المفهوم للواجب معلولا وكان ثبوت الموجود للواجب لعلة فلم يكن واجبا هذا او المشهور المسطور في كتب جمهور الحكماء القدماء والمتاخرين في اثبات الواجب لا بل الحق غيرهما اشار اليه المصنف واني اوردت جميع ما اورد فيه مع ما يرد عليه في رسالة مفردة الحقتها بهذا الشرح فمن اراد فليطلب

الفصل الثاني

في توحيده تعالى وبرهانه يقتضي تمهيد مقدمة هي انه بين مبين في موضعه ان الوجود معنى واحد بديهي مشترك بين الواجب والممكن ثم اكثر العرف اطبقوا وقرروا انه زائد على الماهيات الممكنة كلها الا ان كل فرقة اعتبر الزيادة بوجه والمشهور من مذهب الحكماء وبعض المتكلمين المتاخرين انه عين ماهية الواجب وكثير منهم قرروا ان العين هو الخاص لا المطلق المشترك وتنقيح الكلام في المرام ان في نسبة الوجود الى الواجب مذهبان العينية والزيادة وفي نسبة الممكن ثلثة مذاهب مشترك بينهما ان بين الوجود والماهية ارتباط والاول مذهب جمهور المتكلمين والحكماء حيث قالوا وجود الممكن زائد على الماهية قائم

به والارتباط بالقيام والزيادة والتصور والمذهب الثاني ان الوجود صفة
الواجب وارتباط الممكنات به هو ان الماهية الممكنة تقيدات للوجود مكتوبة
فيه كالشجرة في النواة والموج في البحر والوجود منبسط على تلك الماهيات
وبواسطة تلك الارتباط يصح للممكن انه موجود المذهب الثالث ان الوجود
واحد شخصي وجزئي حقيقي غير قابل للقسمة والتجزية والشركة هو حقيقة الواجب
وارتباط الممكنات به هو ان للممكن نسبة اليها بها يصح للممكن انه موجود وكيفية
تلك النسبة مجهولة نعني كون زيد موجودا انه منسوب ومرتبطا الى الوجود لا ان
الوجود قائم به وذلك لان معنى الموجود ذو وجود وذلك يتحقق بتلك النسبة
ولا يلزم قيامه به وح يكون معنى قولنا الواجب موجود انه نفس حقيقة الوجود
لا ان الوجود قائم به او عينه والوجود جزئي حقيقي والموجود كلي قال العلامة
الجاني وهذا الثالث مذهب المحققين وهو اولى من الاول فانه يلزم منه
محذورات مبينة في موضعه ومن الثاني ايضا لانه مخالف الشرع ويلزم
نسبة الاشيا الدنية اليه لكونه قيدا له والتجزية ايضا لانهم يقولون هو
كالبحر والموج والموج هو الحادث وح لو كان الموج جزءا لزم تجزية الواجب
فيلزم الامكان وان لم يكن جزءا على ما قيل لزم انكار البديهية اقول في الزامهم
بامثال هذه الايرادات ابحاث فانه ان اريد بقوله الموج جزء للبحر من حيث
هو هو فهو عين ام لكن لا نم ان ذلك مستلزم لتجزية المبدا الواجب في مرتبته
وانما يلزم التجزية باعتبار الظهور في المظاهر ليس بخلف عندهم وهم قائلون

قائلون به والذي ذكره السيد لا يدل على ابطاله ومن اراد ابطاله
فعليه بيان اخر ولا يكفي مجرد ما ذكره السيد كما لا يخفى وكذا نسبة
الاشيا الدنية اليه تتم على قواعدهم غير تام اللزوم اذ ليس في مرتبته
الا هو كان الله ولم يكن معه شيء ثم بعد التنزل والظهور في المظاهر
ظهرت الاشياء النفيسة والخسيسة والعلية والدنية والعلو والدنو
انما هو بالنسبة الى المظاهر لا اليه وهو من حيث هو ليس فيه شيء
من ذلك ثم ان كلام الحكماء من الاشراقيين والمشائين وجمهور
المليين من الصوفية والمتصوفين والمتكلمين صريح في خلاف
المذهب الثالث بل في كتبهم دلايل دالة على بطلانه ولعل العلامة
اراد بالمحققين شرذمة من المتاخرين كالعلامة قطب الدين الرازي
من نظر في ظواهر اقوال الصوفية واراد التوفيق بينهما وبين القواعد
العقلية ومن رفع الحجاب عن البين يتبين له ان المريد واجع كيف
حمل ان هذا الثالث مع انه غير موافق لنصوص ائمة الحكمة والتصوف
الكلام ولا ملايم للنقل ولا للعقل على ما اعترف به السيد المحشي
فان العقلا باجمعهم اطبقوا وصرحوا على انه لا وجه ولا معنى لكون
امكان شيء ووجوده جوهرا او حقيقة مستقلة الوجود مفارقة عنه
مفارق لذلك الشيء وان قيل بالمقارنة عادت المحذورات التي اوردنا
وبالجملة الوجود الجزئي الحقيقي الذي يعتبره ان كان جوهرا مجردا او حقيقة

فانما يلزم انه مفارق للموجودات لزم اشكالات وان كان مقارنا لها لزم
مع المحذورات التي لزمه على الاحتمال الثاني محذورات اخر لا يخفى على
اولى النهى ومع هذه كلها انتحلها بعض الدواني والقاصرين من جملة
المعاصرين وزاد عليه ان حقيقة الواجب وكنهه انما هو المعنى البديهي
المتبادر من الوجود المصدري وستطلع فيما سياتي على مزيد تفصيله
وتفصيله ثم ان المص ش ذهب الى ان الوجود بالمعنى المصدري
زائد في الكل لكن ربما يراد به الموجود وهو بهذا المعنى عين الواجب
والممكنات كلها الا ان الممكنات مهيات والواجب تع منزه عنه الا ان له
مهية هي عين الوجود وادعى ان مذهب الحكماء هذا لا ما هو المشهور عند
الجمهور من ان الوجود مهية الواجب تع فمعنى قولنا مهيته انيته انه لا مهية
له ومزيد توضيح ذلك انه ورد في عبارة الشيخ الرئيس ان مهية الواجب
انيته مستدلا بان الوجود او الوجوب لو كان زائدا لكان ممكنا
فكان معلولا وعلته ليس نفس ذات الواجب الا لكان موجودا قبل
كونه موجودا فتعين ان يكون غيره فلم يكن الواجب واجبا واعترض عليه
صاحب الاشراق في تلويحاته بانه اقناعي ونقضه بوجهين احدهما
انه منقوض بالممكنات المفروضة لوجود انها ضرورة تقدم وجود المعروض
على عارضه وثانيهما ان الوجود اعتباري ذهني ليس بزائد في الوجود
العيني وحيث لم يكن له هوية لم يكن له علة الا المهية ولا يلزم انه

ابهه تقدم المهية في الممكن على وجود لعدمه وكذا الوجود ويبطل الاستدلال واندفع
النقض هذا خلاصة كلامهما واولى الانصاف ان شيئا من الوجهين ليس بشيء
اما الاول فلان النقض انما ينهض على القائلين بزيادة الوجود على الممكن
في العين او على من لزمه تسليمها لتسليمها والشيخ ليس في شيء والنقض
مجاب بوجوه اخر اشرت اليها في مواضعها واما الثاني فلان اعتبارية
الوجود سلب معلوليته عنه هناك ولا دافع لشيء مما بينه الرئيس محوله في هذا
المقام على دعوى اخر وان كان الاول ابهه حقا وهو ما حرره وقرره المص
ش ان الوجود اعني مفهوم الموجود والوجوب الذاتي اعني مفهوم الواجب
بالذات ليس زائدا عليه فهو واجب بحت لا انه شيء واجب كالف واجب
وباء واجب بخلاف الممكن فانه شيء واجب بالغير مثلا سماء واجب او ارض او جيم
او انسان واجب الى غير ذلك وبالجملة الممكنات قابلة لان يقسم بهذا
النحو من القسمة والواجب بالذات غير قابل لها اذ لو قبل هذه القسمة
وكان الفا واجبا مثلا لحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم
الالف ولا جزءه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا لما تقرر في مبحث الماهية من ان
كل مهية فهي من حيث هي ليست هي وهي في حد ذاتها ليست موجودة ولا
معدومة ولا واجبة ولا ممكنة فلا بد ان يكون لوجوده ووجوبه سبب يصيره
واجبا فذلك السبب ان كان غيره لزم ان يكون الالف واجبا بالغير والمفروض
انه واجب بالذات وان كان عينه لزم تقدم الشيء على نفسه هف وتوضيح

ذلك وتنقيحه انه لو كان للواجب مهية لكان مفهوم الموجود والواجب عرضيا
لها لما ثبت انهما عرضيان لكل مهية وتبين ان كل عرضي ممكن فيكون الوا
من حيث انه موجود او واجب ممكنا فلم يكن واجبا ومن ثمه ذهب الحكما
الى ان كل ذي مهية معلول تعالى الله ان ما هو واجب لذاته لا ماهية له والى ان
الوجود مجرد عن المهية في الواجب وليس مجردا عنها في الممكنات ثم ان صاحب
القبل الاشراقي استدل في تلويحاته على هذا بوجه اخر وقال الاول بطريق
عرشي ان الذي يفصل الذهن وجوده عن مهية فمهيته معلول وجود
دليل مما بالخصه ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن الى مهية ووجود
لكان له ماهية كلية وكل مهية كلية فانها لا يمتنع لذاتها جزئياتها
متناهية فلا يجب وجود شيء لنفس تلك الماهية لاستحالة الترجيح
بلا مرجح واذا لم يجب وجود شيء لنفس المهية لم يكن الواجب لذاته واجبا
بنفس ماهيته هف انتهى كلامه واقول فيه بحث من وجوه منها ان لزوم
الماهية الكلية على تقدير المذكور مم ولم لا يجوز ان يفصله العقل
الى انية ومهية جزئية متشخصة بذاتها ولو لم يسم هذا ماهية كان النزاع
لفظيا وانما يتم ما ذكره لو ثبت ان كل ما وراء الوجود وجب ان يكون
مهية كلية ومنها وجوه اخر فصلناها في موضعه وبالجملة ذهب الحكما كلهم
الاشراقيون والمشائيون وقوم من المتكلمين الى انية الواجب مهيته
وقرره المتاخرون بما اشير اليه اولا والمص حمله على ما قرره في هذا

هذا الكتاب جريا على ما هو المستفيض من اشارات المشائين وتلويحات الاشراقيين
وان امكن حمل كلام الاولين على ما هو تفسير الاخرين المتاخرين ولعلهم حرفوا الكلم
عن مواضعها لما راوا من الصعوبة في كون مثل مفهوم الموجود عرضيا مع امتناع
كونه ذاتيا وانحصار المحمولات فيهما ولهذا زاد المص وقال فان قلت اذا لم يكن
مفهوم الواجب زائدا عليه فاما ان يكون جزءه فيلزم تركب الواجب او عينه فيكون
ماهية فيلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد منعتم هف واورد السوال بوجه
غير ما قررنا واجاب عنه بما يدفع بقية السوال على تقريره مع اشتماله على ما يمكن
ان يستفاد منه الجواب على تقريرنا فقال قلت نختار على انه عينه ولا يلزم منه
ان يكون ماهية فان كل واحد من المفهومات المحمولة على شيء بالمواطات
ذاتيا كان او عرضيا عينه ومتحد معه في نفس الامر حيثما حقق في موضعه
وماهيته من تلك الجملة ما يصح لان يقع جوابا للسوال عنه بما هو مثلا كل
واحد من مفهوم الحيوان والناطق وقابل الشيء والكتابة عين الانسان ومتحد
معه في نفس الامر واذا قيل ما الانسان واجيب بانه حيوان الناطق يقبله العقل
ولا يمجه ولو اجيب بانه ماشي قابل للكتابة لا يقبله ويمجه مع انه في نفس الامر
معه فهذا تمام كلام المص في هذا المقام وحاصله انه خالف المشهور عند الجمهور من
كون مهية الواجب انيته وقرره بوجه اخر وبنى عليه التوحيد على ما معنى وفيه ما فيه
مما اشير اليه ثم ان بعض الدواني والفاضلين من اجلة المعاصرين اورده
على تقريره وتفسيره ايرادات ثم قرر الامر على وجه اخر فينبغي لنا حيث اوردنا

وبه استعين

تقرير الكلام المص ان يلتفت الى شيء مما اورده هذا المورد ووجه ثم يشير الى تقرير هذا المعاصر القاصر ابهم فاصر فنقول حاصل كلام المص ان مراد الحكما بقولهم الواجب لا ماهية له ودا لانية انه هو الموجود البحت المنزه عن الماهية لا ان ماهية هي الوجود الخاص على ما توهمه وهذا القاصر المعاصر اورد عليه الايراد من وجوه منها انه موجود البحت ان كان ذلك عين المفهوم الاعتباري المشترك فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات الثانية وان كان فردا من افراد المفهوم يرد عليه ان كون هذا الفرد موجودا ان كان لكونه فردا من افراد هذا المفهوم وكونه فردا من افراده عارض له اما مفارق او لازم فلا يكون عين الموجود بالمعنى المتعارف انه اذا كان موجودا في ذاته ولا شك انه معروض للوجود المطلق وفرد منه فيكون موجودا مركبا من مرتبة ذاته باعتبار كونه فردا من الموجود المطلق فذلك الذات معروض للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من الممكنات من هذه الحيثية بل لا ينبغي لنفي التحليل الى الماهية والوجود معنى اصلا اذ حينئذ ثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك يحلل ما زعم انه ذات الباري الى ما سميتموه بالموجود البحت والموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا لا فرق بين الصو

٣٥

الصوريين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الموجود الخاص العارض وماهية الانسان بناء على ان العارض له حصة منه وان من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فان العارض ايضا حصة منه وان تحسب ان التحليل في صورة الانسان ان الى الماهية والحصة وفيه الى مسميته بالوجود البحت ومفهوم المطلق كان تحكما غير مسموع ومنها ان ما حرره من ان الواجب لا ماهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان له ذاتا لكن لا يسمى ماهية فهو بحث لفظي لا يرجع الى حقيقة حكمية فان من يقول ان حقيقته وماهيته هو الوجود قائم بذاته انما اراد به المعنى الذي يريده من الذات في الحقيقة فلا يبقى المناقشة في اللفظ وانت اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن ادراكنا نحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فليس صدق مفهوم الموجود الخاص عليه ذاتيا حتى يكون ذلك راجحا على الممكنات فهو من هذه الحيثية يشارك الممكنات فمن اين يظهر الرجحان الذي هو المطلوب واما على ما ذكره فالرجحان ظ لان ذاته وجود خاص هو مبدا لانتزاع هذا المفهوم لا منه وجود لذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطة تبعية هذا محصل تمام ما اورد هذا المورد على كلام المص واقول ليس شيء من ايراداته بشيء اما الا فجوابه انا نختار اولا انه عين مفهوم الموجود لكن بحسب وجوده العيني و كيف لا يكون عينه وهو محمول عليه والحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما

ان كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك كون المفهوم
مهية شيء منها واما ان هذا المفهوم امر اعتباري فغلط الفساد فان كون
الموجود موجودا اضروري الا ترى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع العلم
الاعلى هو الموجود المطلق ثم ان حكموا بان وجود موضوعه غني عن الا ثبات
لكونه بين الثبوت ثم ان اراد بكونه من المعقولات الثانية انه من المعقولات
الثانية على راي المتاخرين فمسلم وان اراد انه منها على راي القدما
فممنوع ثم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون موجودا في الخارج فان المعقول
الثاني على مذهبهم وتفسيرهم كثيرا ما يكون موجودا في الخارج كالعلة
والمعلول فظهر انه يمكن ان يكون الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الوجود
الخارجي فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو
من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب وقوله يرد عليه انه يكون هذا الفرد
موجود الخ عنه ثم وتقريره على ما قرره في الحواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة
هي ان العوارض المحمولة على الشيء مواطاة عين ذلك الشيء ومتحد معه
في الخارج ومغاير له زائد عليه في اعتبار الذهن فان سئل عن ذلك
الشيء من حيث هو في الخارج هل هو عين العارض او غيره فالجواب انه عينه
وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما يكون
في الوجود الخارجي والتغاير في الذهن ولا خفاء في ان النسبة بينهما لا
يكون حيث يكونا متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ولا في ان

في ان ما لا يكون له حيثية التغاير بان لا يكون له الوجود الذهني لا يكون
له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول ان لم يكن للذات
الذي هو الواجب الوجود وجود ذهني لم يكن له مع مفهوم الموجود حيثية
التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال
مقتضى هذه النسبة ذاته او شيء اخر خلافا للممكن وبهذا يظهر الفرق
بينه وبين الممكن ويندفع ايراد الثاني ويسقط الترديدات البعيدة
بجميع الطبيعية السلبية والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود
ذهني يكتنه بحسبه وذلك في الواجب ممتنع والجواب عن الثالث ان
الماهية وهي جواب ما هو عبارة عن الذات المجردة عن العوارض
في اعتبار العقل فاذا جرد عنها عند العقل تميز احدهما عن الاخر
عنده ح تجد الذات في نفسها عارية عن العوارض المحمولة وفي نفس
الامر مخلوطة بها متحدة معها فيطلب سببا في ذلك ويستند الاتحاد
الى امر ما هو تلك الذات او غيرها ولما لم يصح استناد العارض
الذي هو مفهوم الموجود الى الذات المذكورة بناء على ان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد تعين ان يكون استنادها الى غيرها فحكموا بان
كل ذي مهية معلول وانت خبير بان ذلك شامل لكل ذي ماهية سواء
كانت الماهية وجودا او غيره وكذا ما حسبه من ان له ثم ماهية موجودة
فحمله انما توهم فاسد لا انه ان اراد بذلك ان معنى الموجود ذاتي له

يلزم ان يكون هذا المعنى المعلوم المحمول على كل موجود بالمواطاة
اما ان يكون حقيقة نعم او جزئيه نعم من ذلك علوا كبيرا وان اراد
انه سبب لاتصافه بهذا المعنى يلزم ان يكون الشيء علة لموجوديته
ولم لا يجوز ان يكون ماهية شيئا اخر مقتضى لذلك وهل هذا
الا تحكم محض وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله وكذا
ما تخيله من ان ماهيته لو كان عين الموجود القائم بذاته لاحتاج
في كونها موجودة الى ما يعرضها بخلاف الوجود الخاص القائم بذاته فانه
يستغنى في كونه موجودا عن عروض عارض توهم فاسد لانه ان اراد بما يعرضها
من الوجود فقد قام البرهان في موضعه على امتناع عروضه للاشياء
ولا نم ان شيئا من الموجودات محتاج في صيرورته موجودا الى عروض
الوجود له وان اراد صحة انتزاع الوجود منه على ما صرح به في حواشيه
على التجريد فبعد الاغماض عن خلو ذلك عن التحصيل وتسليم ان
ان له معنى محصلا مفروضه للممكنات ثم اي حاجة للممكن في صيرورته
موجودا الى عروض صحة انتزاع الوجود بل يمتنع ذلك فان عروضها
للشيء فرع لموجوديته كما بين في موضعه وسلم وكذا الحال في عروضها
للموجود القائم بذاته ثم المراد بالماهية المسلوبة عنه نعم هو الذات
المجردة العوارض المحمولة في اعتبار العقل وملاحظته فان العقل
اذا لاحظ ملحوظة بالعوارض عنه متميزا احدهما من الاخر في نظره

اللهم وفقني لطاعتك

في نظره لا يطلب سببا لذلك اذ ليس في نظره ح شيئان حتى يطلب سبب
اتحاد احدهما بالاخر وكذا اذا لاحظ العارض مجردا عن المعروض لا يطلب سبب
الاتصاف مثلا اذا لاحظ السماء الموجود والوجود الموجود بالجملة التي المرجو
يطلب سببا ونقول لاي سبب صار السماء موجودا والوجود موجودا او الشيء
موجودا واذا لاحظ الموجود البحت لا الشيء الموجود لا يسوغ ان يقول لماذا
الموجود موجود هذا تمام كلام المص فيما استفدبه من تقريراته وتحريراته
ولا يخفى انه كان في رد ايرادات هذا المورد كلما فان له ايرادات اخر
وانها
غير ما نقلنا عنه لكن الكل مندفع بما قررنا من كلام المص فلا نطول بايرا
ورودها لا يذهب عليك ان لكل من ايراداته وجوه اخر من الجواب اقرب
الى الصواب الا ان الاكتفا بما قرره المص في هذا المرام على ما يقتضيه المقام
اولى واحرى فلنكتف بهذا ثم القاصر المعاصر لما قرر ان معنى قول الحكما
وجود الواجب بعينه لسواه الموجود البحت على ما قرره المص بل ان ماهيته
الوجود الذي هو اشتقاق الموجود فصل ذلك على ما بنى عليه من التوحيد
في فصلين تاليين لفصل فيه اثبات الواجب فقال الفصل الثاني في ان وجوده
لا يزيد عليه بل هو عين الوجود الخاص وبرهانه انه لو كان وجوده زائدا
عليه حتى يكون القا موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العوارض
موجودا او لامعد وما كما حقق في موضعه وكل ما يكون كذلك فهو ممكن لان
اتصافه بالوجود بسبب فانه وهو مح لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم

تقدمه بالوجود على نفسه مفد وانما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون
واجبا اقول فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالوجود معناه المصدري
الذي هو مبدأ الاشتقاق على ما قرره غير مرة في حواشيه على التجريد
وغيره وسيصرح به في الفصل الاتي الذي جعله مقدمة للتوحيد على
زعمه وح نقول الملازمة ممنوعة اما القول لو كان وجوده زائدا لم يكن
في حد ذاته موجودا الا معه ومانعه وجه معقد وحده غير بينة وانما
مجرد دعوى بلا بينة وانما تثبت لو ثبت انحصار الموجود في حد ذاته في
نفس الوجود ولم يثبت بل ثبت ان الوجود غير موجود في حد ذاته بل
غير موجود اصلا فان جمهور الحكماء والمتكلمين قرروا انه غير موجود في الخارج
وقوله كما حقق في موضعه من قبيل التشعيرات التي يسلكه اهل الجدل
والسفسطة وكيف يتحقق هذه القرينة في موضع والذي ذكره الحكماء لم
هذا الذي زعمه ثم ان القائل في حواشيه على التجريد صرح غير مرة بان الموجود
ما يصح انتزاع الوجود عنه وبين ان كون الشيء موجودا بهذا المعنى لا يستلزم
تحقق وجود في الخارج فمن الجائز ان يكون الشيء موجودا او يكون الوجود
الذي هو ماخذ اشتقاق الموجود غير موجود في الخارج على ما هو مذهب
المتاخرين من الحكماء والمتكلمين وبالجملة ما لم يثبت ان صدق الموجود
على شيء مستلزم لكونه نفس الوجود او مقارنا له لم يثبت ما ادعاه
ولم يثبت بعد وما اتى من البيان ما يفي باثباته كما لا يخفى واما ثانيا

ثانيا فلان اللازم من زيادة الوجود على شيء ان لا يكون ذلك الشيء في حد
ذاته وجودا الا ان لا يكون موجودا والا يلزم كون الموجود زائدا فان
الانسان غير زائد على زيد والانسانية زائدة خارجة لا يقال لو صدق
الموجود بدون الوجود لزم صدق المشتق بدون المبدأ هف لانا نقول
الموجود على زعم هذا القائل غير مشتق على ما سنجده في الفصل الاتي
بقوله ليس معنى الوجود ما يتبادر الى الفهم وتوهم الفرق من ان يكون
امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية هست ومرادفه
ولا نم ان هذا المعنى مشتق وانما المشتق ما يتبادر من صيغة الموجود
بلسان العرب ولو سلم انه مشتق فلا نم ان صدق المشتق يستدعي صدق مبدا
موجودا في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مبدأ امرا انتزاعيا كما هو مذهب
كثير من المتقدمين وجمهور المتاخرين من الحكماء والمتكلمين في المفهوم
المشهور وكثير من نظائره واما ثالثا فلانه اذا كان ذات الواجب
نفس الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر
من كون الذات نفس الوجود او يكون الوجود صادقا عليها صدقا
عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء على الاول اما ان يكون ذلك
الوجود مما يفهم من لفظ الوجود اعني المعنى العام البديهي المنتزع
من الموجودات او معنى اخر سماه بعضهم بالوجود الخاص والاول ظاهر
الفساد والثاني يقتضي ان يكون حقيقة غير ما يفهم من لفظ الوجود

كسائر الماهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي الانسان
بالوجود ومن البين انه لا اثر لتلك التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع
الى الواجب ليس الوجود الذي فيه الكلام ويلزم ان يكون الواجب ذا ماهية
وقد برهن على ان كل ماهية معلول وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقا
عرضيا فلا يخفى ان صدق الوجود عليه لا ينفيه عن السبب بل لا يستدعي ان يكون
موجودا ولذلك ذهب جمهور المتاخرين من الحكماء والمتكلمين الى ان الوجود
معدوم واما رابعا فلان هذا القول كما سياتي يؤل الى القول بكون الواجب
هو الوجود المطلق وذلك مبني على اصول فاسدة مثل كونه لما تحد بالتشخص موجودا
في الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزمه لبطلان امور اتفق العلماء عليها مثل
كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الموجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا
في ثواني المعقولات واما خامسا فلان كون الوجود البديهي لمصدق بجميع
الموجودات من الارضين والسموات مع ما فيهما متصفا بالعلم والقدرة والارادة
والحيوة وانزال الكتب وارسال الرسل وغير ذلك مما ورد به الشريعة الحقة
ما يقتضي صريح العقل بطلانه قال المحقق الفريد صاحب التجريد وليس الوجود
من معنى به تحصيل الماهية في الاعيان بل الحصول ثم بعد الاغماض عن هذا اولها
معه وبنا الكلام على قوله نقول ايها الحبر نسالك ما بالك بجلالة قدرك في شغبك
وجدالك وانكارك على سيد الاعلام سند اهل الكلام اذ قال الواجب موجود
بحت مع انك قررت انه الوجود ونستفسر منك ان ذلك الوجود على زعمك

موجود ام لا لعلك لا تقول بانه معدوم حتى يكون الواجب معدوما فيكون
موجودا وان كان وجودا موجودا فهل في ذلك الوجود زيادة على هذا الوجود
الذي قلت انه هو وهل ذاته مقتض لغير هذا المعنى ام لا فان كان كان مركبا
فلم يكن واجبا وان لم يكن وجودا موجودا بحتا والاستاد ما سمي هذا الوجود
البحت مهية لما تقرر من ان المهية ما به يجاب عن السوال بما هو وان الماهية
غير الوجود فانه لا يجاب عن السوال بما هو بالوجود ولا بالموجود فاذا سئل عن
الواجب بما هو لم يكن الجواب انه موجود او وجود فيا ايها الحبر اذا تاملت
حالك ومآل مقالك بكثرة شعورك وتصوراتك لعلك تنبهت بعدم فائدة
شغبك وجدالك وتكثر مقالك وان شيئا من اقوالك لا يفيدك ولا ينفعك
في شيء من احوالك ومآلك وغاية كلامك في مرامك التزامك ان يكون الوجود
جواب السوال بما هو وما هذا الا معاندة ومكابرة ومخالفة للمشهور وعند الجمهور
بلا بينة ثم الاستاد لاحظ التعبير عن المشهور والعسر عن المشهور والتعبير
بالموجود البحت فوائد منها دفع تشنيع المتكلمين وتشنيعهم قول المتفلسفين
اذا قالوا الواجب الوجود فانهم يقولون كيف يقول عاقل بان خالق العالم
هو الوجود الذي قد تم انه اعتباري ثم قال هذا القائل في الفصل الثالث
ولان هذا المطلب ادق المطالب الالهية واخفيها فلا على ان اشبع فيه الكلام
واقدم على ذلك مقدمة هي ان الحقائق لا تقتنص من قبيل الاطلاقات
العرفية فقد يطلق لفظ على معنى من المعاني توهم لا يساعده البرهان بل يحكم

بخلافه ونظير ذلك كثير منه ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه
بالفارسية بدانستن ودانش ومرادفاتهما فربما يوهم انه من قبيل العرض ثم
البحث المحقق والنظر الحكمي يقضي بان حقيقته هو صورة المجردة وربما يكون
جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قائما بالعلم بل قائما بذاته كما في علم
النفس وسائر المجردات بذواتها بل ربما يكون العالم كعلم الواجب تعالى بذاته
ومنه ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة
لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق المدرك للكليات وعن
فصل الحيوان بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من باب
الاضافات في شيء بل هو جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا كما تقرر
عندهم وبعد ذلك تمهيد مقدمة اخرى هي ان صدق المشتق على شيء لا
يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به وان كان عرف اللغة يوهم ذلك حتى فسر
اهل العربية اسم الفاعل بما يدل على امر قام به المشتق منه وهو بمعزل
عن التحقيق فان صدق الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته
وصدق المشمس مستند الى نسبة الماء الى الشمس وبعد تمهيد هاتين
المقدمتين نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق
الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن
انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها
المنتسب اليها وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية

الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة
موجودة في الخارج مع انها كما ذكرتم عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود
اعم من تلك الحقيقة قلت ليس معنى الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهم
العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه يعبر عنه بالفارسية بهست
ومرادفاته فانه اذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه
فيكون موجودا بذاته كما ان صورة المجردة اذا قامت بنفسها كان عالما
بنفسها وكانت علما وعالما ومعلوما كالنفوس والعقول بل الواجب تعالى
ومما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار فكان حارا وحرارة فان
قلت كيف يتصور هذا المعنى الاعم من الوجود والقائم بذاته قلت يمكن
ان يكون هذا المعنى احد الامرين من الوجود القائم بذاته وما هو منتسب
اليه ومعيار ذلك ان يكون مبدأ للآثار ويمكن ان يقال ان هذا المعنى
ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود
قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية
لمعروضاتها كقيام الامور الاعتبارية مثل الكلية والجزئية فالحق ان هذا
الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد في نفسه وهو حقيقة
خارجية والموجود اعم من هذا الوجود القائم بنفسه ومما ينتسب اليه واذا حمل
كلام الحكماء على ما ذكرنا يحصل منه امر معقول فان قلت ما ذكرته من انه
يمكن حمل كلام الحكماء على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان الامر

كذلك قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان مفهوم
المبدئية المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الامر كذلك فان قلت لم لا يجوز
ان يكون هويتان كل منهما واجب لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود عرضيا
لهما قلت يكفي في دفع التوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة
اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم اما معللا بذاته فيلزم
تقدمه بالوجود على نفسه او بغيره فيكون الخلف قوله فيه بحث اما اولا فلا
لا نم ان نظر الحكمي والبحث الحقيقي اقتضى ان يكون حقيقة العلم امرا مغايرا
لما هو المفهوم منه عرفا فان المفهوم من العلم عرفا ليس مجرد النسبة بل ما به وقوع
الامر الذهني له النسبة ثم النظر افاد ان ذلك الامر قد يكون جوهرا وقد يكون
يكون عرضا فالمفهوم عرفا معنى اعم من الجوهر والعرض وغيرهما ومحصل البحث
والتخصيص ليس الا هذا واما ثانيا فلان المقدمة الثانية التي قررها وسلمها
مما كان ينكر عليها على ما هو المذكور المسطور فيما جرى بينه في هذا
الموضع بوجه غير خال عن خدشة اذ لاحد ان يمنع كون الحديد مبدأ الاشتقاق
الحداد كيف وهو جامد غير صالح لان يشتق منه وقس عليه المشمس واما
ثالثا فلان قوله اذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه
فيكون موجودا بذاته ثم فانه غير بين ولا مبين وما اورده لتوضيحه انما
هو تخييل خال عن التحصيل واما رابعا فلان كون معنى الوجود ما ذكره مما
يأباه العرف واللغة والفطرة وهو غير صحيح في نفسه واما خامسا فلان

فلان قوله لما دل البرهان غير تام فان البرهان الذي اورده على ما عرفته لا يدل
على ان الواجب لا بد له هو الموجود وكيف يدل على هذا الامر الضروري البطلان
واما سادسا فلان الدليل الذي اشار اليه بقوله لو كان كذلك لكان عروض
الوجود الخ لو تم لدل على ان مفهوم الواجب الموجود غير عرضي ولا يدل
على ان مفهوم الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق كذلك كيف ولو كان الوجود
عرضيا لكان في كونه محتاجا وجودا الى علة واستحالة ذلك ممنوعة ولا من الاحتياج
في كونه موجودا الاحتياج في كونه موجودا واما سابعا فلانه لا يمتنع اما
ان يكون هذا المفهوم البديهي المصدري الذي يفهمه كل احد من لفظ
الوجود كنه الوجود الخاص الذي جعله عين الواجب حقيقة ويكون
عرضيا بالقياس اليه خارجا عنه فعلى الاول لا نم ان ذلك المعنى موجود
في الخارج كيف وقد اطبق جمهور المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين
انه معدوم في الخارج وانه من الامور التي ينتزع العقل وكيف يسوغ
العاقل ان يقول خالق العالم هذا الامر البديهي المصدري وعلى الثاني
يجوز ان يكون هناك حقائق مختلفة مشتركة في هذا المفهوم العرضي ولم
يجد في شيء مما ذكره ما يدل على امتناع هذا الامر فلا يتم على ما قرره
بلزوم اتحاد حقائقهما على تقدير الكثرة فلا يتم دليله على التوحيد ثم ان ظاهر
كلامه في هذا الكتاب وغيره صريح في انه مختار الاول ويزعم ان الوجود الذي
هو مبدأ اشتقاق الموجود كنه الواجب غير عرضي بالقياس اليه وقد عرفت

مافيه من وجوه القدح والمنع والمص بعد تقديم ما نقدمه على ما تقدم فان
لا يجوز تعدد الواجب لذات والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس
ذاتيهما وذلك بان يكون لاحدهما شيئا واجبا بالذات وللاخر شيئا اخر واجبا
بالذات مثلا يكون لاحدهما الفا واجبا بالذات وللاخر باء واجبا بالذات ضرورة
ان الاختلاف لا يتصور الا بهذا الوجه لزم ان يكون الواجب في ماهيته وان يكون
مفهوم الواجب زائدا على ماهيته لما اشرنا اليه من لزوم زيادته على كل ماهية وذلك
مناف للوجوب الذاتي لما عرفت في المقدمة على ما اشرنا اليه مرارا وان كان
التعين الذي به الامتياز غير الذات فتخصيص احد التعينين باحد الواجبين
لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لانه يرى
منها ولا ان يكون تشخصه لامتناع ان يكون التشخص علة لتعينه ولا الواجب
او الوجود او نظايرهما من الامور المشتركة بينهما لان الشرك لا يجوز ان يكون
علة للتخصيص ولا امرا اخر والا لزم ان يكون تشخص الواجب معلولا لغيره لان
وجوده الشخص موقوف على تعينه فلا يكون واجبا بالذات ولا يرد على هذا
ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان يقتضي كل منهما
تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما على سبيل قول اللوازم
الخارجية فيكون كل واحد منهما منحصرا في فرد وواجب الوجود غير منحصر فيه
وانما قلنا انه لا يرد ذلك لانه لو كان كذلك لم يكن كل شيء منهما موجودا
محضا بل يكون كل منهما شيئا اخر واجب الوجود ويكون واجب الوجود قابلا لان

لان يقسم الى ماهية ومفهوم الواجب وذلك ينافي الوجوب الذاتي لما عرفت
في المقدمة ولا يفيد المناقشة في هذه الملازمة حيث يدعى بداهته
وتوضيح هذا ان الاستاد س افاد التوحيد بوجه يفيد التفريد في المطلب
والمرام والتقرير والتحرير في الكلام فحصل ما حاصله ان الموجود البحت لا يتعدد
ولا يكون اثنين والا لكان كل منهما غير الاخر وهما مشتركان في ان كلا منهما
موجود بحت واجب لذاته فان كان الاختلاف بما يزيد على انه موجود بحت
واجب عرضا او فصلا لزم الامكان وذلك مع انه ظاهر مما ظهر انفا وان كان
بنفس الماهية على ما استشكل به المستشكلون قائلين لا انحلال لهذا الاشكال
وانه الداء العضال وبهذا يظهر الاختلال فيما اتى به الحكماء من المقال في جوابه وحله
ما تخدس به من انه لو لم يكن كل موجود بحتا فان الذي يكون بذاته وماهيته
غير غيرها وتنبه على هذا بما يفيد هذا ومحصله ان الموجود البحت لا يكون
حقايق مختلفة ولا يخفى انه ان تم لا يتم في مقام الخصام والجدال اذ لقايل
ان يقول لهذا لا ينحل الاشكال ولا ينقطع مادة السؤال فاقول يمكن ان ينبه
على صحة ما تخدس به بوجوه منها ان كون الواجب لذاته موجودا بحتا من خواصه
التي لا يكون لغيره لانه فهي خاصة له لتشخصه لا غير والا لكان خاصة لنوع او جنس
او لعرضي لازم او غير لازم بوسط او بغير وسط والاقسام باسرها باطلة واما
غير اللازم واللازم بوسط غير مستند الى الذات فلاستلزامه الامكان و
فرض الاشتراك يمنع الاختصاص بالتشخص فهي خاصة مشتركة بين اثنين لعرض ضرورة

ولا نم لم لا يجوز ان يكون هما مشتركان في هذا المعنى وهو انه موجود بحت واجب فيكون هذا
المعنى مشتركا وخاصة مختصة بها لا يشاركهما فيها غيرها وان اكثر من اثنين فهذا
ابين حكمها والامور المشتركة في خاصة واحدة بجد بها ودخولها تحت حد واحد لا يقتضي
وحدة ماهيتها على ما قال المحقق الفريد صاحب التجريد في وحدة النفوس البشرية
ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها وما اراد الحد الحقيقي بل اراد الحد
الاسمي باعتبار اخص الخواص وذلك في الواجب كذلك فتفطن بذلك ونبه بان
الكمال الاول الذي عند حد النفس ليس فيه جنس للنفس ولا فصلها وما في الشرح
مدوح والكل مقدوح مجروح ولا يستلزم ساير الاقسام الامكان فتعين ان يكون
الموجود البحت ماهية او خاصة لخصوص شخص بعينه فلا يتعدد الواجب لذاته هذا واما ان
المعنى نفس الماهية ونوعها او خاصة لازمة للشخص فهو مقام ليس الان فيه كلام
ونظر ان الرئيس الحكيم ابي علي بن سينا ذهب الى الاول وكذا كلام الاستاذ يؤول
اليه ولعله من بعض الظن فانه لا نص عليه في كلامه وان كان فيه اشعار
بذلك او توضيح الكلام في المرام بنا على اصول اصلها الاستاد ان كلا من الكلي و
الجزئي له مفهوم وصورة علمية ذهنية واذا انتسب مفهوم معلوم الى مفهوم اخر
معلوم جزئي له لم يخرج من ان يكون المنسوب عين المنسوب اليه او جزءه او خارجا
فعلى الاول يكون المنسوب مجملا او مفصلا او تمام ماهيته او نوعه وعلى الثاني
يكون جنسه او فصله وعلى الثالث عرضا عاما او خاصا فاذا لم يكن المنسوب اليه
بذاته وحقيقته معلوما لم يكن المنسوب عينا ونوعا له ولا جنسا ولا فصلا

ولا ماهية له
ولا نوعا ولا عرضيا خارجا عن ذاته وحقيقته عارضا الماهية ذاتيا والعرضيات
في الخارج معنى حين ولا يخفى انه ربما اوضحنا يتضح ما افاد الاستاد والى هذا ايما
من الافادات اشارات والحاصل انه اذا لم يحصل ماهية الواجب في ذهن لم يكن
مفهوم الواجب منسوبا بانه الى ماهيته فلم يكن ذاتيا للماهية ولا عرضيا ذهنا واذا نسب
اليه ملحوظا بمفهوم عرضي كالعالم وخالق العالم كان عرضيا لهذا الوجه والعنوان
ثم لما اتم هذا ورفع الاشكال المشهور عند الجمهور وافاد وجها اخر فقال للكل ليستفيد
برهانا اخر على التوحيد من قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فانه تعالى
رتب فساد السماء والارض على تعدد الالهة ومن الجائز ان يحمل الفساد على الانتفا
وبين الترتب بان لا الهة اعني واجب الوجود بالذات معنى واحد والمعنى الواحد
يستحيل ان يتعدد بنفسه بالضرورة كيف لا ولو تعدد بمجرد نفسه لزم وجود الكثير بدون
الواحد فاذا تعدد فلا محالة يكون تعدده بواسطة امر اخر غير ذاته فيحتاج الى الغير
في ثبات وجوده فلا يكون واجبا بالذات فواجب الوجود على تقدير تعدده يكون
ممكنا قال المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم في الحمل على كثيرين مختلفين
بالعدد والا لكان معلولا وعلى تقدير تعدد الالهة يلزم انتفاء الواجب بالذات
وانتفاؤه مستلزم لانتفاء السماء والارض وساير الممكنات ولا يخفى ان هذا التاويل
احسن مما اخذه المتكلمون من العربية وان كان بعد محل نظر هذا ما افاده
ما افاده المص وظاهر انه تمام بعد تسليم ان الموجود البحت غير مختلف الحقيقة
وغيره ما فيه وبما عليه في مواضع اخرى وشرحه في المتاخرين الزهوان

ان ماهية الواجب هو الوجود المطلق البديهي وقد ثبتوا باختيار المذهب الثالث
الذي اشرنا اليه فقالوا الوجود المطلق البديهي ومعلوم المصدري نفس ماهية
الواجب وهو جزئي حقيقي وان كان الموجود كليا كما مر تفصيله وتنقيح الدليل
وتلخيصه على هذا ان مفهوم الوجود المعلوم البديهي نفس ماهية الواجب
فلو تعدد لم يكن الامتياز بين احاده بالماهية والا لكان هذا المفهوم عرضيا وكان
معلولا لما مر من ان كل عرضي معلول ويلزم من ذلك امكان الواجب ومعلوليته
واذا لم يكن الامتياز بالماهية لم يكن التعدد لاستلزامه ما مر فالوحدة لازمة
وبعض الناس اتقل هذا المعنى وكثر وعبر بعبارات شتى يرد عليها ايرادات
لا يحصى ولا يهمنا الاشتغال بايرادها وردها وبالجملة عمدة كلامه ونبذة
مرامه ان ماهية الواجب هو الوجوب المصدري البديهي لا اختلاف بالماهية فيه
متصور ولا يخفى ما فيه من وجوه القدح والمنع ثم زاد فقال ويمكن الاستدلال
على التوحيد بانه لو تعدد الواجب كان الاثنان اعني معروض الاثنينية بدون
العارض واجبا لذاته وممكنا والاول باطل لافتقار هذا المعارض الى كل واحد
من الاحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذا الثاني لان هذا الممكن لا بد له من علة
فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا
لنفسه ومتقدما عليه واما واحد منهما وهو بين قطعا لافتقار المجموع الى الاحد
الاخر وليس التردد في العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع من ان
يكون عينه كما ان مجموع الواجب والمعلول الاول مثلا علة لذلك المجموع

لا يقال الواجب هيهنا مجموع بل الموجود فيه اما هذا الواحد وذاك الواحد
من غير ان يتحقق شيء اخر هو المجموع لانا نقول وجود المجموع اعني معروض
المجموعية بدون العارض بديهي فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء الواحد
من احاده والاحاد باسرها موجودة ولذلك قد تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر
عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون
في المرتبة الثانية ثلث في درجة واحدة وهكذا كما قرر في صدور الكثرة عن الواحد
الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على
ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد منهما شيئا اخر لم يجز ان يصدر عن مجموع
الواحد ومعلوله شيء ثالث وهذا الدليل على التوحيد نسبه بعض الفضلاء الى
المغالطة وظني ان هذه النسبة غلط فان هذا الدليل مبني على مقدمات الاولى
ان المجموع بالمعنى المذكور موجود وهو كذلك كما مر الثانية انه ممكن وذلك
لافتقاره الى كل واحد من الاحاد والثالثة ان كل ممكن محتاج الى علة مستقلة
وهي ايضا بديهية لا يقبل المنع الرابعة ان لا شيء من المجموع ولا كل واحد منه
مستقل فيه فلا يكون له علة مستقلة وذلك ايضا بين اذ ليس هنا شيء اخر
يصلح لكونه علة مستقلة ومنهم من يتكلف في منع المقدمة القائلة بوجود المجموع
وقد عرفت حاله ومنهم من يقول على منوال ما سبق ان المتعدد بوجه
تام مجملا ولكن مفصلا وهو بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار الاول
وان نقل الكلام اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اثنان كل

سيدي النجاة اليك عبدك المسكين

منها واجب لذاته فليس هناك ممكن اذ الموجود هذا الواجب وذلك الواجب وكل واحد
منها مستغنى عن العلة اقول قد عرفت ان الاجمال والتفصيل انما يوجبان التغاير
في الملاحظة لا في الملحوظ فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد
فلا يجوز كون احدهما علة للآخر بحسب الوجود الخارجي لو جاز ذلك لجاز ان يقال
ان علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث التفصيل
فلا يثبت احتياج الممكنات المترتبة الى علة فاعلية مستقلة اخرى وقد اطبق الفضلاء
على خلافه وانما جاز كون اجزاء الحد مفصلاً علة مجملاً لان المجمل والمفصل مختلفان
في الوجود الذهني فيجوز كون احدهما علة للآخر في هذا الوجود بل نقول الموجود فيهذا
ادب مثلاً فان اريد بكونها علة مستقلة كون كل منها كذلك كان الشيء علة لنفسه
سواء اريد بالكل المجموعي مجملاً ومفصلاً واعتبر ذلك بالعشرة فانها نفس
الآحاد البالغة في هذا المبلغ وليس هناك الا كل واحد واحد من الآحاد وما صدق
عليه العشرة اعني الكل المجموعي فليس الا كل واحد واحد من الآحاد المجموع لا يصلح شيء
منها الا للعلية المستقلة للمجموع اما الاول فلاحتياج المعلول الى جزء واما الثاني
فلانه عينه ومنهم من منع احتياج هذا المجموع الى فاعل مستقل واذا لم يكن ذلك الممكن
مركباً من الواجبين وهو تخصيص في المقدمة الكلية الضرورية من غير سند معتمد
فانا اذا عرضنا هذه المقدمة الكلية على العقل حكم بها حكماً كلياً من غير استثناء
وتوضيح لو صح هذا ذلك لانفتح باب التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع
فلم يتم شيء من البراهين في شيء من المراد قال الشيخ في التعليقات كل اثنين فالواحد

استغفر بك يا ذا العفو

فالواحد منهما متقدم عليه طبعاً اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون وجود
الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف
اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد قبله انه قبلية وضعت انتج منهما انه لا يتصور
موجودان متصفان بوجوب الوجود هذه عبارته وهو مجمل ما ذكرناه مفصلاً فنقول
فاذا ثبت استحالة تعدد الواجبين بالبراهين المذكورة امكن ان يستفاد التوحيد
من مضمون قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بان يحمل الفساد على الانتفاء
اقول ان كلامه هذا زائد هنا بل ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل والمقدمات
التي سردها ونظمها باطلة ليس لها فائدة وهي مقدوحة ممنوعة منقوضة اجمالاً
وتفصيلاً وما توهمه من الدليل عليل فيه بعد ما مر وجوه من البحث منها انه
ان اراد بالفاعل المستقل الذي التزم وتوهم لكل ممكن ما يكون فاعلاً في كل جزء
من اجزاء ذلك الممكن اذا كان له اجزاء فلزوم فاعل بذلك الوجه لكل ممكن كذلك
ثم فان المركب من الواجب والممكن ممكن على ما سلم وليس له فاعل كذلك وان اراد
الفاعل المستجمع بجميع ما لا بد منه فاعلاً في الكلي بفعله الكلي وان كان فاعلاً لجزء
لا لكل جزء فلو سلم لزومه لكل ممكن وانه يلزم ان يكون غير الممكن لمعلول المفعول
فلا نسلم ان اللازم منه مطلوب والمطلوب منه لازم فان المجموع الذي اعتبرت ان لم يكن فيه
شيء غير الآحاد التي هي الاجزاء الواجبة بطل ما قررته اولاً وسبب الكلام عليه وان كان
فيه شيء غيرها فليكن فاعل المجموع فاعلاً باعتباره وقد اشير الى ان فاعل كل
لا يلزم ان يكون فاعلاً لكل جزء واستحالة كون فاعل الكل جميع الاجزاء والتوجيه

عن الحالة الرابعة التي باعتبارها تم وظاهر انه لا يلزم من ذلك كون الشيء علة لنفسه
ومنها ان كون مجموع غير جميع الاجزاء على ما نقله لا يستلزم ان يكون كل مجموع كذلك
ومنها ان المقدمة الاولى فيها اجمال واهمال حيث ما فصلت انه موجود او موجودات
ومنها ان المقدمة الثانية لا تتم الا بعد اثبات ان لهذا المجموع وجود واحد غير وجود
الاجزاء الواجبة وقد مر الكلام عليه وسياتي في كلام ما ينافيه ومنها ان في المقدمة
الثالثة بحث يستفاد مما اشرنا اليه اولا ومنها ان الرابعة ليست له فائدة جليلة
حيث يجوز ان يكون جملة الاحاد الواجبة فاعلة لا الكل ولا كل واحد ثم قال
ومنهم من تكلف في منع المقدمة القائلة بوجوده المجموع للخارج اقول ان تقريره
هذا بناء على ما قرره انفا من ان المجموع في الخارج غير جميع الاحاد الواجبة ثم الملا
الوارد عليها نظرا اذ فيما صورة لا يتصور احاده ولا سلسلة ولا باس بنقل توضيح
وتنقيح باجمال فيه تفصيل وتفصيل فيه تحصيل وبيانه في هذا بتمهيد امور اولها
ان الامور الكثيرة قد يكون لها وحدة بها يصير واحدا في نفس الامر وذلك
اما في الخارج او لا فان نفس الامر اعم كما لا يخفى وقد لا يكون لها وحدة في نفس الامر
وح ربما يخترع الوهم ويعتبر لها وحدة وثانيها انه لا يخفى على من له فهم بل وهم صحيح
ان الكثير لا يكون واحدا الا بوحدة فالكثير من حيث انه اتصف بوحدة يكون
واحدا ولما يدون هذا فكلا وبعد يكون كلا ولما بد منه فكلا فالكثير نظرا
الى وحدته ومن حيث انه واحد يكون كلا ومجموعا وبدون هذا لم يكن الا
كثيرة ولم يكن كلا ولا مجموعا فان الكل والمجموع هو الكثير من جهة انه واحد فان

فان كان واحدا في نفس الامر كان كلا ومجموعا في نفس الامر وان لم يكن واحدا
في نفس الامر فان اخترع الوهم له وحدة واعتبر واحدا توهما اختراعيا كان
واحدا وكلا اختراعيا لا في نفس الامر وثالثها ان الشيخ الرئيس صرح في النجاة
لانه لا باس في ان يكون شيء واحد علة لنفسه ومعلولا من جهتين وذا بعينها
ان الامور الموجودة في نفس الامر اذا كان لها حالة واتصف بها بصفة محمولة
او غير محمولة كان في نفس الامر من حيث اتصافه بتلك الصفة غيره من غير
الحيثية وهذا مما سلمه هذا المورد والمستدل لها المغالطة في المغالطة
ما النصر بهما والتزم وهو في شرحه للهياكل حيث جوز اتحاد النفس في افراد
الانسان مع الاختلاف حيثية فانه يلتزم ان الواحد باختلاف الحيثية يختلف
في نفس الامر بل في الخارج ثم بعد تمهيد تلك الامور نقول في الجواب استدلالا له
على الوحدة حيث قال الواجبات الكثيرة ممكنة لاحتياجها الى الجزء وان الجزء والكل
متضايفان فما لم يكن كل لم يكن جزء فان اريد ان تلك الواجبات كل في نفس الامر
فيمنع هذا ولا تم عروض وحدة لها فيها وحصول مجموع وكل واذا لم يكن في نفس الامر
كل ومجموع لم يكن هناك احتياج الى جزء ولا امكان بل لم يكن الا واجبات غير
ممكنة اما تحقق مجموع فيها وكل فكلا ولو سلم ان لها وحدة بها صار كلا ومجموعا
وان هذا الكل ممكن فلا نم احتياجها الى علة خارجة عنها ولم لا يجوز ان يكون
علة الكل مجموعا وذات واجبات كثيرة فيكون من حيث انها كثيرة علة
لها من حيث انها واحدة وكل ومجموع ولا يلزم من ذلك كون الواجب معلولا

فان المعلول هو الكل من حيث انه كل وذلك ممكن كما اعترف به ولو سلم الاحتياج
الى علة خارجة فبطلان التالي اللازم ثم واما الذي اشار اليه من الاختلاف
بينهما اليس الا في الملاحظة دون الملاحظ فهو كلام تام وهل هو ثم في كثرة لا يكون
واحدا في نفس الامر وفي تلك الصورة لا يقول احد بان المفصل علة للمجمل حيث لا مجمل
بل من قال انهما فانه في كثرة صار واحدا في نفس الامر حقيقة فيكون من حيث انه
واحد وكل مغاير له من انه كثير فيكون من حيثية علة ومن حيثية اخرى
معلولا واستحالة هذا ثم لا يقال انها من حيث انها كثيرة ممكنة لانا نمنع هذا
ونقول انها من تلك الحيثية ليست الا واجبات غير ممكنة الاجزاء ولا كلا حيث لم يكن
هناك كل من تلك الحيثية ثم ان الذي ادعاه من احتياج كل ممكن الى فاعل
مستقل كلام تام ثم ان اراد بالاستقلال ان يكون فاعلا لكل جزء من اجزاء الممكن
وذلك ثم منقوض بالممكن المركب من الواجب والممكن حلي نعم وغيره وان اراد به
الاستقلال في ايجاد الممكن من حيث انه ممكن فعدم تحققه فيما صورنا ونصوره
ممنوع فان الواجبات من انها واجبات كثيرة فاذا كانت علة للكل بما هو كل
ومجموع من حيث انه ممكن جاز ان يكون فاعلا بجملة واحدة لها في نفس الامر
فيكون فاعلا مستقلا للممكن من حيث انه ممكن ثم الذي توهم من لزوم جواز
كون جميع الممكنات علة لنفسها باطل فان جميع الممكنات من حيث انها
كثيرة ممكنة بخلاف الواجبات واما العبارة التي نقلها من التعليقات فلا تتم ايضا
بل يؤيد كلامه ويحصل مرامه فان النتيجة اللازمة من المقدمتين هو ان المجموع من الواجبين

الواجبين لا يكون واجبا ولا يستلزم ذلك ان لا يكون موجودا لجواز ان يكون من حيث انه
مجموع واحد ممكنا معلولا مستندا الى الاجزاء التي هي واجبة من حيث انها مفصلة كثيرة
على ما مر غير مرة فاللازم غير مضر والمضر غير لازم وليس فيما نقله من العبارة دلالة
على ان المراد به اثبات التوحيد تذكرة لزيادة البصيرة ان المولى الجليل مظهر
اسم الجلال التي تكلم هو عكس كلام اهل الكمال فانه بتكرار النظر اليه يظهر وجوه
من النظر فيه والحال عليه هو المسلك ما كررته بتصوع فلما نظرت ثانيا الى ما نقله اولا
ظهر في بادي النظر وجوه اخر من النظر فرايت ان اشير الى نبذ منها الشافي ما قال
ادعى ان وجود الواجب لا يزيد عليه بل هو عين الوجود الخاص واستدل عليه بانه
لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون الفا موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته
مع قطع النظر عن العوارض موجودا ولا معدوما كما حقق في موضعه وكل ما كان
كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال لان الشيء ما لم يوجد
لا يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولا
فيكون ممكنا لا يقال ان الوجود عندنا عبارة عن اقتضاء الذات الوجود فاذا
كان ذاته متصفا بوجوده كان واجبا لذاته فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع
الامكان وهو واجب لا ممكن فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه هف واما بسبب غيره
فيكون معلولا لانا نقول لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان
الشيء مقتضيا لوجوده كان علة لنفسه فيلزم المحذورات فان قلت معنى الاقتضاء
انه لا يمكن ان لا يكون موجودا الا ان يكون هناك تاثير وتأثر حتى يلزم المحذور

قلت عدم الامكان اما بالنظر الى الذات او الى الغير وعلى الاول يكون الذات علة اذ
لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى
الغير فلا يكون واجبا لذاته لا يقال فيلزم ان يكون الواجب علة لنفسه على تقدير كونه
عين الوجود لا اتصافه بذلك ومعنى امتناع عدمه انه بذاته هو الوجود المتأكد
كما سيجيء تفصيله فثبت ان الواجب تعالى وجود بحت قائم بذاته مجرد في ذاته عن جميع النسب
والاعتبارات ولو اعتبر معه شيء من الامور الغريبة ككونه خالق العالم لم يكن الذات
مع هذا القيد واجبا لذاته بل واجبا بغيره وهو الذات البحت ثم قال الفصل الثالث
في توحيده لو تعدد الواجب فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته فيكون
مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي والعارض معلول للمعروض فيحتاج
الا الى كون كل واحد منهما علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه واما ان يكون
ذلك الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما وهو ايضا فاما ان يكون معلولا لماهيتهما
او لغيرها وعلى الاول ان اتحد ماهيتهما كان التعين مشتركا هف وان تعددت
الماهية كان كل منهما شيئا عرض له وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد للواجب
وقد تبين في الفصل السابق بطلانه وان وجوده لا يزيد عليه وبالجملة لو كان
الواجب متعددا كان نسبة الوجود اليهما نسبة العوارض فكان ممكنا لا واجبا
على ما سبق بيانه فان قلت على تقدير وحدة الواجب صدق هذا المفهوم عرضي
لان هذا المفهوم امر اعتباري فليس عين ذاته وان اريد انه يكون واجب الوجود
عين ذاته ان هذا المفهوم عين ذاته فهو ظاهر البطلان وان اريد انه ثابت لذاته بذاته

بذاته بسبب لا انتزاع هذا المفهوم بخلاف الممكنات فانها انما يصح انتزاع هذا
المفهوم منها بسبب تأثير الفاعل فلم لا يجوز ان يكون في الوجود موجودان
كل منهما بذاته مستند لانتزاع هذا المفهوم فان قيل المراد الثاني وقد تبين ان
ما يكون بذاته كذلك اعني الواجب لا يكون وجوده الخاص وتعينه الذي هو
عين وجوده الخاص مغايرا له بل هو امر بسيط لا يمكن للعقل تحليله الى شيء ووجوده
فاقول انت خبير بان العقل في نظره لا يابى عن ان يكون في الخارج شيئان
بسيطان لا تحليل شيء منهما الى ماهية ووجود بل يكون كل منهما موجودا خاصا
بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل ان كلامهم ههنا مغالطة فانهم حيث
ذكروا ان وجوده عين حقيقته ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز ان يكون
عين ذاته وحيث ههنا برهنوا على التوحيد بان وجوده عين فلا يمكن اشتراكه
ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم البرهان على التوحيد
لجواز ان يكون وجودان خاصان قائمان بذاتهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل
منهما موجودا متعينا بذاته ويكون هوية كل منهما ووجوده الخاص به عين ذاته
على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة انتهى ما سوده واقول فيه بحث اما اولا
فلانا لا نسلم ان هناك اتصافا بالوجود محتاجا الى سبب واما ثانيا فلان التقسيم
الذي اشار بقوله اما بسبب ذاته سقيم غير مستقيم وانما يستقيم لو كان الاتصاف
بالوجود على تقدير تسليم اتصافه بسبب ولم لا يجوز ان يكون واجبا لا بسبب اصلا واما
ثالثا فلان الذي ذكره من معنى الاتصاف لا معنى له وليس هذا من معنى الاتصاف

وليس هذا من معنى الانتصار في شيء واما رابعا فلان قوله وعلى الاول يكون

للذات علة ثم معلول والتعليل هليل بل امتناع العدم بالنظر الى علة الوجود

الا انه يمتنع العدم بالنظر الى علة وجوده ولا يلزم ان يكون كل ما يمتنع العدم

اليه علة والا لكان الواجب علة لوجوده على ما في كلامه اشعار به واما خامسا فلان

قوله الا انا نقول هو اللازم بان يقال فيه لا يقال فان امتناع العدم بالنظر الى شيء

لا يستلزم اقتضا فقلب الا نقضا لا يفيد ولا نفيه واما سادسا فلان الوجود

هو الوجوب المؤكد نظرا الى انه بل يمتنع ان يقدم ام لا وعلى كل تقدير يختل مقاله

وقوله الى قوله واما سابعا فلو تأملنا فلظهور منع كل من الملازمة وبطلان اللازم

الذي يدل لعليه قوله فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون

مفهوم الواجب محمولا عليهما بالحمل العرضي والعارض معلول للمعروض واما

ثامنا فلان قوله والعارض معلول للمعروض ثم منقوض فان مفهوم الشيء على

عارض عرض للاشياء وليس بمعلول لها ثم لا يخفى انه على ما اورده ابراد ظاهر

وهو ان الوجود الخاص ان كان مستلزما لان يكون مفهوم الواجب محمولا عليه

حملا عرضيا لم يكن الوجود الخاص واجبا واحدا كان او اكثر وان لم يستلزم

فلم لا يجوز ان يكون وجودات خاصة متعددة لم يكن مفهوم الواجب محمولا منها

على شيء ولا عرضيا كما يكون في الواحد وان ادعى ان الوجود الخاص اذا كان

واحدا لم يكن مفهوم الواجب محمولا عليه حملا عرضيا واذا كان متعددا كان كذلك

فذلك دعوى من غير بينة فهي ممنوعة غير بينة ولا مبينة والعجب

من هذا اشار بعض العلما ومن العجب الذي ليس منه بعجب انه نقل هذا من كلام

بعض الاعلام فعنونه بقوله فان قلت ثم قال وقد يستدل على وحدته بانا وان

لم نعرف كنه الواجب القائم بذاته لكنا نعلم بديهة انه معنى واحد فلو تعدد

لاشتراك المتعدد في الماهية ولزاد كل منهما على الماهية وهو محال ثم اعترض

عليه بقوله وهذا كما ترى مبني على دعوى من غير بينة ولا دليل اقول ان

ادعى بداهة مقدمة وليس طلب التعليل على ما ادعى بداهته من اداب البحث

نعم له ان يقول انه غير بديهي عندي ولعل المستند لا يعنانه ثم قال وقد يقال

ان وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد بدونه

لذاته لغيره كما في بعض تعليقات الشيخ ثم اعترض عليه قائلا انت خبير بما فيه اذ لو

بقوله كونه موجودا عين كونه هو وان اراد كونه موجودا مطلقا عين كونه هو

فممنوع اقول انت خبير بان هذا الترديد غير مفيد فانه اراد على ما صرح به ان وجود

الواجب عين هويته فاراد ان كونه موجودا واجبا عين كونه هو وما ال ان وجوده

الخاص هو هو ولا ان كونه موجودا مطلقا عين كونه هو ثم قال برهان اخر لو تعدد

الواجب فاما ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون قولها

على كثيرين لذاتها والا لما كانت ماهيتها واحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد

وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لها وكل عارض معلول اما للمعروض فقط

او بمعلول غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة

باطلا لوجود نفسه واما الثاني فهو الخلف قال الشيخ في التعليقات وجوب الوجود

لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا مجمل بهاذ

مفصلا وهو برهان مبين مختصر اقول انه لعمرك على ما قررته لا يكون برهانا

ولا دليلا فان قوله على الاول لا يكون قولها على كثيرين لذاتها ان اراد ان

ذاتها لا يكون مقولا على كثيرين وان اراد ان ذاتها لا يكون علة تامة لحملها

كثيرين فهذا مسلم لكن المطلوب منه غير لازم والا لازم غير مطلوب ولا نم انه حمل معلول على

كثيرين يستلزم ان لا يكون هذا المعنى واحدا وقوله على الثاني يكون وجوب

الوجود عارضا ان اراد عروضا خارجيا وان اراد انتزاعيا او مطلقا فلا نم

ان كل عارض معلول وقد مر المستند واعترف به في الوجود الخاص الواحد الذي

هو عين الواجب على زعمه

الفصل الثالث

في ان واجب الوجود لا يقبل

القسمة الى اجزاء اصلا اعلم ان القسمة على ضربين احدهما قسمة الكل الى الاجزاء

وهو تجزئته وتحليله عليها سواء كانت فعلية ام لا وقد يعبر بمعنى عدم الانقسام

هذا او يعبر عن هذا المعنى بالاحدية ثانيهما قسمة الكلي الى جزئياته وهي عبارة

عن ضم قيود متخالفة اليه ليحصل بانضمام كل قيد قسم وهذا الضام من القسمة

الكلي وتحصيل اقسامه لا بالتجزية والتفصيل الى الاجزاء والحمل على كثيرين مختلفين

بالعدد وهي الجزئيات سواء اختلفت احادها بالماهية ام لا ويعبر عن عدم قبول

القسمة بهذا المعنى اي بالحمل على كثيرين بالعدد بالواحدية والواجب لا ينقسم

بشيء من ضربي القسمة اما الثاني فلما مر في الفصل الثاني واما الاول فلما قرره

في هذا الفصل فانه قال المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا يقبل القسمة

الى الاجزاء المقوم مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه واجب الوجود فيكثر

واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة

ابعد من الوجود هذا كلامه وبيان الخلف في شق الثاني بعد معرفة ان الاولية

هي الاولية العقلية حتى ان مرجع التقدم على التحقيق مع ما فيه الى اولية وجود المتقدم

بحسب حكم العقل بعد مقايستهما الى الوجود ان الواجب والممكن اذا قايسهما العقل

الى الوجود يجد الواجب اقرب من الوجود فيحكم بانه وجد الواجب فوجد الممكن فيحصل

ما حصله الاستاد من الكلام في المرام بعد ما هو المقرر المشهور عند الجمهور

من ان الوجود يختلف بالاولية والاولوية ان كل واجب فهو اولى بالوجود من غيره مطلقا

واجبا او ممكنا فلم يكن الواجب الا واحدا وان الذي يعتبر من التقدم والاولوية

انما هو هذه الاولوية الفعلية وان كل جزء فعليا او فرضيا ذهنيا او خارجيا فانه

اقدم واقل واولى بالوجود من كله ويلزم من هذا لزوما ظاهرا ان لا يكون للواجب

جزء اصلا لا فعليا ولا فرضيا ولا ذهنيا ولا خارجيا فلا يكون جسما ولا مادة ولا صورة

ولا عرضا ساريا في جسم لهذا ولان العرض محتاج الى موضوعه فلم يكن عرضيا

سار ايضا فيكون مجردا فردا احدا احدا لم يكن لذاته اصلا لا جنسا ولا فصلا

ولا نوعا لماهية بسيطة او مركبة وانما يكون حقيقة محققة لسائر الحقائق ولا يقال لو كان

وجود الجزء الفرضي اولى من وجود الكل واقدم لزم ان يكون غير الكل في الوجود اذ الوجود

الاولى غير غير الاولى فيلزم ان يكون فعليا لا فرضيا لانا نقول لا نقول ان وجود الجزء

اولى من وجود الكل بل نقول ان الجزء اولى بالوجود وبين المعنيين بون بعيد

الا فذ مثبة والاولوية معتبرة لبيت الا هذه الادلة العقلية فان قلت لو كان
الجزء الفرضي مقدما لزم تقدم امور غير متناهية على كل متصل حيث يقبل القسمة
بغير نهاية قلت ان اريد غير المتناهي بالفعل فاللزوم ثم وان اريد بالقوة فلا
اللازم غير ثم بل العقل يحكم باولوية كل جزء فرضي فرضه واعتبره ونسبه الى الكل
وهذا التقدم والسبق على ما قرره بعد ليس بحسب نفس الامر وانما هو الاحقية
والاولوية التي يحكم بها العقل وخلاصة البيان ان العقل يحكم بتقدم الواجب على
كل ممكن وتاخر الكل عن كل جزء فلو كان الواجب جزء ممكن لزم تقدم الكل وتاخره
وايضا لو كان جزء الواجب ممكنا لزم ان ينعكس الامر والحكم اولى فان العقل يحكم
المقدمة الثانية بتقدم جزء الجملة عليها فيحكم بان الممكن الذي هو جزء الواجب
على هذا التقدير مقدم عليه هف لاستلزامه الدور وخلاف ما تقرر اولى وهو حكم
العقل بتقدم الواجب على كل ممكن وذلك لما حققته في الفصلين السابقين
فان خلافه يستلزم التسلسل او المتعدد الواجب وهما خلاف ما فيهما ولما المقدمة الثانية
وهو تاخر الكل عن كل جزء وتقدم الجزء على كل كل فمع انه بين بينه بقوله فان قلت
ان اردتم بتقدم جزء الجملة عليها الكلية فغير تم اذ الجزء التحليلي ليس مقدما
على الجملة بل متاخر عنها ضرورة انه ما لم يكن شيئا لم يمكن تقسيمه وتحليله الى اجزائه
وما لم يحلل ولم يقسم اليها لم يحصل الجزء التحليلي وان اردتم الجزئية ثم لكن لا يلزم
من الدليل ان لا يقبل الواجب القسمة الى الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل قلت
المراد الكلية وذات الجزء التحليلي مقدم على الجملة وان كان وصف الجزئية موخرا فان

فان الجملة وذات جزئها التحليلي اذا قاسهما العقل الى الوجود يحكم العقل
بتقدم ذات جزء الجملة عليها وذلك لا ينافي تاخر وصف الجزئية مقدم على
الجملة ومع وصف الجزئية ليس مقدما عليها كما ان ذات العلة بدون وصف
العلية مقدم على المعلول ومع صفة العلية ليس مقدما عليه بناء على التضايف
ولا فرق في تجرد ذلك من الجزء التحليلي والتركيبي وما يمتاز به عن الاجزاء مباينة
الخارج عن الاجزاء الاجزاء عن الكل وصحة التقدم في بعض الصور زمانا الى
غير ذلك مما فصل في موضعه فتبصر هذا الجواب لا يفي باثبات التقدم لان ذات الجزء
التحليلي امر ينتزعه العقل بمعونة الوهم من المتصل الواحد فان اريد بذاته
هذا المعنى فهو ليس مقدما على الفصل وان اريد ما اخذ هذا الجزء وما انتزع منه
فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم نفسه على نفسه وبالجملة ليس في هذا الكلام ما يحصل
العقل واقول لا يخفى ان عمل العقل بمعونة الوهم تفصيل الجزء لا تحليله فذات
محصل غير مفصل والمراد هو الامر المحصل الغير المفصل وتقدمه على الكل بالوجود
الذي هو ظ ثم ان المص اشار الى الجواب ايراد اخر فقال مقررا للايراد وارد
على هذا المسلك ان الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل ليس جزء للشيء مطلقا
ولا بحسب الخارج فان الامر البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا بحسب الخارج لا في ذاته
ولا في وجوده اذا وجده العقل فصله العقل الى مفهومين متغايرين وهذا
التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فيكون البساطة
لازمة للماهية بالنظر الى الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا يكون

وبالله التوفيق

الماهية مطلقا او لا بحسب الوجود الخارجي محتاجة الى غيرها في ثبوتها او وجودها
الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا تم استحالته ولزومه الامكان واقول
ان هذا ليس بوارد اصلا اما اولا فلما حققته في المعارف المنصورية واما
ثانيا فلما مر في الفصل الثاني من ان الواجب لا ماهية له والجنس مع انه ماهية مستلزم
لتحقق ماهية نوعية والفصل مستلزم لها وبهذا يظهر امتناع كون الواجب جنسا
او فصلا او نوعا على ما فصل في موضعه واما ثالثا فلما اشار الشيخ وغيره من ان
المنفي في هذا المقام ليس الا الاجزاء المستلزمة الكثرة الخارجية وهي الاجزاء الخارجية حينئذ
والعقلية المأخوذة منها لا مطلقا على ما يستفاد من ظواهر عباراتهم وصرح
به الاعاظم واما رابعا فلما اشار اليه المصنف بناء على كون التقدم راجعا الى حكم
العقل باولوية الوجود على ما اشار اليه فقال اقول كذلك لا ماهية غيره وارد وتنبيه
يستدعي تحقق امرين احدهما الاجزاء العقلية والثاني تقدم العلة على معلولها
ثم اشار المحقق الى الامر الاول فقال واعلم ان الاجزاء العقلية للشيء اجزاؤه ليست
حال الحصول في الذهن كما حسبه المورد حتى يكون ما حصل الانسان في الذهن حيوانا
ناطقا هناك فانه هناك كيفية نفسانية على ما نبه عليه المحققون وليس هناك
حيوانا ولا ناطقا وتوضيح ذلك ان الاجزاء العقلية ما تحيرت افهام العلماء في كيفية
تركب الماهية منه فاختلفوا على مذاهب بعيدة وذلك ان هذه الاجزاء اما ان يكون
صور الامور المتعددة او لا من واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة
بوجود واحد او بوجودات متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة

اربعة قد اتخذ كل واحد منها مذهبا والمختار عند الاكثرين هو الرابع وهو
كون الصور لامر واحد غيرها ماخوذ من متعدد الا ان المشهور عند الجمهور
تلك الاجزاء اجزاء لتلك الماهية في الوجود العقلي وبالنسبة الى المحل والعقل
محل للجزء والجزئية واما المحقق المصنف فقد اختار ما هو المختار عنده وخالف الجمهور
في هذا المشهور مقررا انها اجزاء بحسب نفس الامر وتركيبها اتحادي على ما نفسره
ونسبتها الى العقل ليس لكونه محلا لها قابلا للجزئية بل لكونه فاعلا للتجزية والتفصيل
والتمييز والتحصيل على ما اشار اليه بقوله فانه لا بل الاجزاء العقلية بقسم العقل
الشيء اليها مثلا بقسم الانسان حيث يكون انسانا وهو الخارج الى الحيوان والناطق
لكنهما ليسا جزئين يحصل الانسان من تركيبهما بل جزئين بقسم العقل الانسان اليهما بعد
من التقسيم فذات الجزئين حاصل قبل التقسيم لكنهما امر واحد وهو ذلك الشيء
وذات كل واحد منهما بعض من امر واحد بعضه بحسب اعتبار العقل وتحليله والحركة
واحد منهما امر على حدة وحصوله بعض من حصول ذلك الامر بحسب حكم العقل وبعد
تقسيم العقل اياه يتصف ذوات الاجزاء بصفة الجزئية ويتكثر ذلك الواحد بالفعل
من التكثر والا فليس في الخارج الا امر واحد مركب من امرين تركيبا اتحاديا على ما ستطلع
على تفصيله وتحصيله في الفصل الخامس عشر هذا ما اشار اليه لتبيين الامر الاول
ثم اراد ان يبين الامر الثاني فقال ثم اعلم ان تقدم العلة على المعلول بحسب
وجودها في نفس الامر فانهما هناك يوجدان معا والا لزم تخلف المعلول عن العلة
التامة هف بل بحسب ملاحظة العقل فان العقل اذا قاس العلة والمعلول الى الوجود

يجد العلة اقرب منه والمعلول ابعد ويعبر عن هذا القرب والبعد بانه وجد العلة
فوجد المعلول وهذا الحكم شامل للاجزاء التحليلية ايضا فان العقل اذا قاس
الشيء وذات جزئه التحليلية الى الوجود يجزم بانه ما لم يوجد ذات الجزء لم يوجد
الشيء مثلا يحكم بانه وجد نصف الفلك فوجد الفلك وان وجود النصف
في ضمن وجود الفلك وليس النصف اقدم وجودا في نفس الامر لان هذا التقدم ليس
بحسب نفس الامر حتى يقتضي امرين متغايرين فجاز ان يكون في الامر الواحد العقل
يميز جزء منه وينسبه مع ذلك الجزء الواحد مع ذلك الجزء الى الوجود فيجد الجزء اقرب
من الوجود وكذلك نحكم بانه وجد الحيوان فوجد الانسان وان كان امرا واحدا
في الخارج فان هذا الامر من حيث انه حيوان نجده العقل اقرب من الوجود
ومن حيث انه انسان ابعد على ما هو المشهور عند الجمهور ولذلك عدّ هذا من
الذي كما هو المسطور ثم بعد تبيين الامرين شرع في تقرير المراد ورد الايراد
فقال اذا عرفت ذلك فلا خفاء في ان سلسلة العلل والمعلولات مترتبة عند العقل
بحسب القرب من الوجود والبعد عنه فانه يحكم بانه وجد العلة فوجد المعلول
ثم معلوله ثم معلول معلوله وهلم جرا ولا خفاء في ان كل ما في هذه
السلسلة فهو معلول سوى ما كان مبدأ فلو كان الواجب مبدأ السلسلة
فيكون معلولا هف اقول هذا تمام تقرير الجواب على ما قرره صاحب الكتاب
وفيه ما فيه وكان الحق ما بنا فيه على ما اشرنا اليه ومما ينبغي ان ينبه له انه
ليس لقائل ان يقول انه يلزم على تحقيقه هذا تجويز كون العلة امرا بالقوة

بالقوة وهذا كما ترى يفضي الى امور شنيعة كتجويز كون المبدأ امرا تحليليا
وانهم ما فرع يستلزم ان يكون لكل جسم علل غير متناهية هي اجزاء التحليلية المقدرة فيه
وهل هذا الا التسلسل المحال لانا نجيب عن الاولى بان العلية وان كانت باعتبار علية
منه مستلزمة لكون العلة موجودا بوجود على حدة الا ان الفاعلية التي هي اخص
منها يستلزم هذا كما لا يخفى فالمبدأ الاول العجب كونه فاعلا يجب ان يكون امرا
بالفعل حقا فلا يكون تحليليا اصلا بل كان اصلا لكل اصل ويمكن ان يجاب
ايضا بوجوه الامتناع كونه اجزاء تحليليا بالجزء مطلقا وعن الثاني بان الكثرة
وضعية والاجزاء غير متكثرة بل الكل واحد فلم يكن علل غير متناهية ومنشأ
الاشكال اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل عند التسلسل هذا فلا تغفل على انه
ان قال الحد بالفرق بين العلة والمقدم بالعلية فنقول كل علة مقدم بالعلية
من غير عكس ولا يلزم المراد وجه التسمية سهل عليه تقريرا اخر للجواب بما ان مرجعه
لا يخفى عن دقته وبالجملة خلاصة الكلام على ما يقتضيه قواعد التي قررها ان
ان التالي يجب بحكم العقل من علامات الامكان فكل من حوله فاعل يوجد فيه و
ولا يلزم ان يكون كل مقدم فاعلا او علة مستقلة نعم المبدأ الاول لكونه منتهى
سلسلة الايجاد يجب ان يكون مؤثرا فاعلا مستقلا في الايجاد والوجود بالفعل و
ولا يلزم ان يكون واجبا حقا فلا يتأخر عن شيء قطعا ولا يتقدم عليه شيء لا فعلا
ولا عقلا فلم يكن جنسا ولا نوعا ولا فصلا ولم يتصور له من ذلك شيء اصلا
فلم يكن جسما ولا متكمما ولا كما فهو الاحد الصمد الفرد الواحد المجرد [illegible]

على ان الواجب ليس له جزء تحليلي بانه لما كان الواجب تعالى هو الموجود المؤكد فجزئه التحليلي
اما موجود مؤكدا وامر اخر على الاول يلزم كونه واجبا بناء على ما سبق تقريره من المقدمات
حيث بينا ان ماهية الواجب هي الوجود المؤكد وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لان
ما عدا الوجود المؤكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل في
الماهية والحقيقة واذا تمهد ذلك فنقول ما يتصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم
ان يكون له جزء خارجيا فيكون الواجب مفتقرا الى الجزء الخارجي هف بيان الملازمة ان
ذلك الجزء ان كان وجودا مؤكدا كان واجبا فيكون موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا
مع انه يلزم تعدد الواجب وان كان غير الوجود الموجود المؤكد يكون ممكنا فيغاير الكل
بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا ايضا لا تحليليا مع انه يلزم تركب الواجب من الممكن
فظهر انه لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية واما الاجزاء التحليلية العقلية كالجنس والفصل فيظهر
امتناع انقسامه اليها بان الجنس عندهم انما يحصل بالفصل والفصل لا يكون موجودا
بذاته لاحتياجه الى الفصل المحصل وبوجه اخر مفصل لا يخلو من ان يكون احد الجزئين عين
الوجود المؤكد او كلاهما عينه او لا شيء منهما عينه وعلى الاول يكون الواجب ذلك الجزء
ويكون الجزء الاخر خارجا عنه وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب تع وعلى الثالث
لا يكون المركب منهما واجبا لاحتياجه الى الجزء التي ليست عين الوجود واقول فيه بحث
ولا يخفى ما فيه من وجوه المنع والقدح والفساد والانحراف عن المبدا ولعمر انه
لضعيف سخيف جدا وينجر من نسج بيوت العنكبوت وهو جدد مع منقوض اجمالا
وتفصيلا اما الاول فلانه لو تم ما تصوره حيث تصور انه ما يتصور ان يكون
له جزء تحليلي يلزم ان يكون له جزء خارجي لزم ان يكون لكل متصل واحد اجزاء عقلية هيهنا
بالعقل فان مثل ما اورده في بيان الملازمة جار في كل متصل واحد فان الجزء التحليلي
من قطعة واحدة من الماء ان كان ماء لزم تعدد المياه فلم يكن الكل ماء واحدا وان
لم يكن كان مغايرا للكل بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا لا تحليليا والذي يرى في
جواب هذا فمثله جواب ذلك واما الثاني فلانا لا نسلم ان الجزء التحليلي لو كان وجودا
مؤكدا كان واجبا لذاته وقوله فجزئه التحليلي لا يتفرع على ما فرعه عليه ومنشا التوهم
ايهام العكس فان الذي تقدم وسبق لعقل ان الواجب لذاته وجود متأكد
واجب وكلا يتفرع على هذا ان كل وجود متأكد واجب لذاته مستقل حيث لا ينعكس
الموجبة الكلية كلية وثانيا بانه لو سلم لزوم كونه واجبا لذاته فبطلان اللازم ثم نو
وثالثا بانه با الموجود بالفعل حيث في بيان الملازمة فيكون موجودا بالفعل
لا جزء تحليليا الجزء الفعلي معروضا الوحدة اخرى غير الكل فممنوع ولم يلزم من كونه
واجبا ان يكون واجبا اخر على حدة ولم لا يجوز ان يكون بعضا من واجب لا واجبا
براسه على حدة واستحالة هذا مما لم يثبت من شيء مما قدمه وهل الكلام الا فيه وهو
اول المسئلة وعلى هذا لا يلزم ان يكون جزءا بالفعل ولا تعدد الواجب وان اريد بما يقابل
القوة بمعنى ان ذات الجزء غير معدوم فهو ايضا كذلك لكنه لا يستلزم مطلوبه بل اللازم
منه غير مطلوب والمطلوب منه غير لازم فان الذي لم يكن بالقوة ولم يكن معدوما لا يلزم
ان يكون موجودا براسه منفصلا بل غاية ما لزم من عدم المعدومية ان يكونه
موجودا وذلك يتصور بان يكون موجودا في ضمن الكل جزءا تحليليا للموجود واحد

ولا يلزم ان يكون موجودا آخر منفصلا مستقلا برأسه واحدا آخر ملاحظة منفصلا
فالموجود برأسه اخص من ذلك الموجود مطلقا ولا يلزم من سلب الخاص سلب العام ورد
بان الشرطية التي ادعاها بقوله وان كان غير الوجود المؤكد كان ممكنا ممنوعة وان اريد
بالوجود المؤكد الوجود المؤكد الذي هو الكل بعينه وظ ان مغايرته للكل غير مستلزم
للامكان لجواز ان يكون المغايرة بحسب العقل وتحليله لا في الخارج وان اريد غير الوجود
المؤكد مطلقا فلا نم استلزامه للامكان لجواز ان يكون المغايرة بحسب التعقل وتحليله
موجود امؤكدا لا وجودا واستلزام ذلك لتعدد الواجب بعد دلائل التوحيد على خلافه
ثم نقول لبيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا مؤكدا كان واجبا موجودا
بالفعل لاجزاء تحليليا غيره ولا نم استلزام ذلك لتعدد الواجب الذي مر ده سابقا
من قوله ولما كان الواجب هو الوجود المؤكد فجزء التحليلي اما موجود مؤكد او امر آخر
وعلى الاول يلزم كونه واجبا بناء على ما سبق من المقدمات حيث بينا ان ماهية الواجب
هو الوجود المطلق وعلى الثاني يكون الجزء ممكنا لان ما عدا الوجود المؤكد لا يكون
واجبا تعليل عليل غير محصل به ولا يحصل به المرام ولا يتم الكلام فانه يشتمل على دعاوى
ومقدمات مقدوحة ولو كان ماهية الواجب هي الوجود المطلق لم يكن وجودا مؤكدا الا
اذا ثبت ان الوجود المطلق وجود مؤكد ودون اثباته خرط القتاد وبه سد وجوه
وخامسا بالمناقشة في قوله فيغاير الكل بالحقيقة فيكون جزءا لخارجيا فانه مبني على ان
الاختلاف بالوجوب والامكان في الاجزاء الغير المتميزة مستلزم للاختلاف بالحقيقة
وللمناقشة فيه مجال لم لا يجوز ان يكون وجود واحد واجبا نظرا الى الكل ممكنا

نظرا الى الجزء كالجزء الغير المتميز وهذا وان لم يكن صحيحا لكنه صحيح له الزاما له بناء على زعمه
حيث زعم ان الوجود المطلق واجب نظرا الى ذاته ممكن نظرا الى غيره كما صرح به في بعض حواشيه
على الشرح الجديد للتجريد والجزء التحليلي ليس له وجود آخر غير وجود الكل
ثم هذا مما اختلف العلماء فيه بطلانا وتقريرا ولهم في هذا المقام اجوبة شتى فان منهم من قال
لو كان للواجب جزء تحليلي لم يمكن خروجه من الفعل ولو امكن فلم يكن ممكنا فانه
يكون له وجود آخر الخ جاز ان يتبعه ثم آخر وسادسا بالمناقشة في لزوم احتياج الجنس الى
الفصل بوجه يستلزم امكان الماهية وسابعا بمنع بطلان اللازم على تقدير التسليم فان
الجنس كالفصل عين النوع في الخارج ولا استحالة في احتياج شيء من حيثية الى نفسه من حيثية
اخرى على ما نقلنا عن النجاة فيما مضى ولا يلزم من هذا امكان الذات الموجود في الخارج
كما لا يخفى فان القوم اعترفوا بان الواجب في كثير من جهاته وحيثياته محتاج الى ذاته وثامنا
بان استحالة احتياج الجزء الى جزء آخر ممنوعة ولا يلزم من هذا احتياج الواجب الى ما هو خارج
عنه بل غاية ما لزم احتياج جزء عقلي لا خارجي الى جزء آخر كذلك فيكون من حيثية
عقلية محتاجا ومن حيثية اخرى كذلك محتاجا اليه ونفس حقيقته الخارجية غير محتاج
الى شيء اصلا وتاسعا بانه لا يحصل المفصل فان كلا الجزئين وجود مؤكد اما متعدد
واحد غير منفصل وجوده ولزوم تعدد الواجب ثم حيث لم يكن الاجزاء فعلية وعاشرا
بانه يجوز ان يكون كل جزء من الاجزاء التحليلية وجودا مؤكدا دون تأكيد الكل
مشابها في التأكيد لمثله من سائر الاجزاء ويكون تأكيد الكل اشد كما ان كل جزء
من اجزاء قطعة واحدة من النار لحرارته دون حرارة الكل ولا يلزم من ذلك فعلية

وذلك غير مسلم لامكان الجزء كما تقدم فالذي بنى كلامه عليه من ان
المؤكد يمكن بطلان ان ابيد بغير المؤكد ما لم يكن تاكيده مثل تاكيد الكل وان اريد بها
له تاكيد اصلا فهو ابين كذا الامع المناقشة في ذلك لكن المط حينئذ غير لازم واللازم
مط فانا نختار ان وجودات الاجزاء كلها موكدة مثل تاكيد الكل فيه ونمنع لزوم
تعدد الواجب في شيء من الصورتين لما مر قبل وايضا لو تركب الواجب من جزئين عقليين
للعقل تحليله الى شيء ووجود مثلا يكون جنسه الالف وفصله البا فيكون الفا
موجودا او باء موجودا وقد تبين ان كل ما هو كذلك فهو ممكن وهذان الوجهان
يدلان على امتناع تركبه من الاجزاء المتساوية ايضا والحاصل ان الواجب ليس فيه
حيثية القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض برئ عن شوائب القوة ولذلك حكم
بانه لا ماهية له سوى الوجود فان ما له ماهية مغايرة له فهو من حيث ماهيته ليس
موجودا انما يوجد بالفعل وقد سبق تفصيل هذا من قبل وبنوا على هذا ان الفاعل
الحقيقي للمكنات باسرها هو الواجب وان ما عداه بمنزلة الشرائط والالات ولذا
يظهر بعد تمهيد مقدمة هي ان العلة بالحقيقة ما يكون مصدر الفعلية شيء ولا دخل
في ذلك ما هو بالقوة فان ما هو بالقوة من حيث ما هو بالقوة معدوم وفطرة
العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للموجود نعم يكون انه ما يكون بالقوة
شرط التاثير الفاعل الحقيقي وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول الماهيات في حد ذاتها
بالقوة وما بالقوة لا يصلح ان يكون مصدرا لما بالفعل والممكنات كلها اما ماهيات
فلا شيء منها مصدر احقيقة واما وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو

امر اعتباري ومتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح مصدرا
حقيقيا لما هو بالفعل كما فعله بعض المحققين في رسالته في هذا البحث فينبغي ان
يكون المصدر الحقيقي هو الموجود المؤكد المتبرئ عن الماهية الذي هو الواجب فلا
موثر في الوجود الا هو وما يقال في العلم الطبيعي ان النار يوثر في التسخين مثلا
فهو بالحقيقة مبدء الاعداد لا فاعل حقيقي على ما هو مصرح به في كتب القوم وهذا
ما صرح به الحكماء والصوفية والمتكلمون الا المعتزلة اقول ان صاحب الفضل الظلوم
في المراء والجدال واظهار ما عليه من خواص اسم الجلال ربما تغفل عن امور
واضحة فتورط في اغلاط فاحشة فاحضه فانه في تقريبه هذا الدليل العليل اخذ
قول الاستاد بعد الاصرار في الانكار فانتحل كلامه واضل مرامه وغير عبارته
على ما هو دابه وعادته فان كثيرا ما ينكر ما افاده الاستاد ثم يعترف به وينتحله و
الى نفسه لكنه لا يشعر بذلك فانه كما لا يفطن بحقائقه فنقول ولا يدري ما يقول
والاستاد قرر بما قرره ان الواجب لا ماهية له وما قيد به انه لا جنس له على ما قرره لك
فما سره صاحب الفضل على زعمه العليل عليل فان ماهية الواجب على زعمه هو الوجود
لا انه لا ماهية له على ما افاد الاستاد وانكر عليه غير مرة فالوجود الذي هو ماهية
الواجب على زعمه ان كان هو الوجود البديهي العام على ما ذهب اليه بعض الاوهام و
عليه كثير من نصر تحاته وتلويحاته في عباراته جاز ان يكون له اجزاء تحليلية عقلية
ولم يكن اجزاء لمفهوم الوجود كما ان الكيفية الجامعة للمتشاكلات المتفرقة للمختلفات
اعني جنس الحرارة وفصلها ليسا اجزاء لمفهوم الحرارة على ما قرره قوم وذهب اليه جمع

فان كثيرا ما نعرف مفهوم الواجب والحوادث مع الغفلة عنهما لا يقال الوجود اعم المفهومات
فلو كان ماهية فرد لم يكن له جنس لانا نمنع الاعمية المنافية لتحقق الجنسية كيف
والوجود عين صادق على الماهية والاعم هو الموجود لا الوجود الذي يزعم هذا
القائل انه ماهية الواجب وان كان هو الوجود الخاص على ما هو المشهور عند
الجمهور فلا بد له دليله على دعواه لوجوه شتى لا يخفى وعلى كل حال ان اراد بالوجود
في قوله لجاز تحليله الى شيء ووجود الوجود الزايد على الماهية عليه يراد ظ هو منع لزوم
الجواز بهذا الوجه وان اراد به وجود غير زايد فهب انه الملازمة مسلمة مع ظهور المنافشة
لكن بطلان التالي ممنوع وقوله وقد تبين ان كل ما كان كذلك فهو ممكن من قبيل
التسعيرات التي لا حقيقة لها ويتشعب بها المشاغبة المشاغبية فان هذا المستدل
ما بين هذا في شيء مما مضى ولا في شيء من فوايده التي لا فايدة في شيء منها والذي
تصدى لاستاذ لبيان ان الذي يحلل الى ماهية ووجود زايد عليها فهو ممكن ولا
مما سرده صاحب الفصل لانحلال الى ماهية ووجود كذلك بل غاية ما لزم من ذلك
لو لزم جواز تحليل الوجود الذي هو الماهية الى جزئين يكونان ماهية مفصلة
كما ان الوجود ماهية مجملة نعم لو تبين ان الاجزاء العقلية اجزاء خارجية او مستلزم
لها وانها ممكنة مستلزمة لامكان الكل او يبين لزوم كون الاجزاء العقلية اجزاء المفهوم
الماهية وان ماهية الواجب هي هذا الوجود العام البديهي المعلوم وانه ليس لمفهوم
المعلوم جزء اصلا امكن الاستدلال بما ادعاه بوجه وان لم يكن له وجه المرام ولا
توجيها الكلام ثم الذي حصله في الحاصل لو كان له حاصل ليس حاصله الا حاصله
اولا على ما يشعر عليه سوق كلامه في مرامه ثم الذي يقضي منه العجب بعجب ابن عجالة له
شانه وعلو كعبه وسمو مكانه ما اتى قط بحق الا وعقبه من شيطان نفسه بباطل فالذي
اورده من الخصال الفاضلية والثانية لحق حق مطابق لتحقيق الحكماء المحققين اخر و
والمتكلمين والصوفية والاشراقيين وما عقبه به من اعتبارية الممكنات وكونها لغوه
بعد بسط لبس فيه طايل ولا يرجع الى حاصل وما حققه المحققون ليس على ما وهم او
وتحقيق الكلام في المرام يقتضي بسطا لا يسعه المقام **تذنيب** لما لم يقبل الواجب
بالذات القسمة الى اجزاء القوام ولا موضع له وكانت للمادة من تلك الاجزاء كان مجردا
عن المادة ولواحقها غير مخلوط بها بخلاف الماديات فانها محفوفة بالغواشي الغريبة
المادية مخلوطة بها ممنوعة فيها بحيث لا يحصل الا معها فكانت الماديات كائنة في لباس
الغواشي الغريبة والمجرد عن المادة ظ عبارة عن اللباس فقال المعلم الثاني في الفصوص
ولحب الوجود لا موضع له ولا عوارض له فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر ولما كانت
حواسنا محفوفة بالغواشي الغريبة ولا تدرك الا ما هو كذلك صار المجرد بواسطة
تجرده عن لباس الغواشي غايبا عن الحواس فيكون ظهوره منشا خفائه **تنبيه**
على قولهم صفات الواجب عينه الصفة والوصف مصدر وصفت الشيء وصفا وصفة
والتاء عوض عن الواو كما في العدة والعظة والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا الوصف قائم
بالواصف كقولك لزيد هو عالم والصفة ما قام بالموصوف كالعلم للعالم وزعمت
المعتزلة والاشاعرة ان الوصف والصفة وصفان مترادفان وقال اهل السنة
الوصف هو الكلام والصفة هو المعنى القائم بالموصوف وحاصله ان قيام الوصف

بالواصف والصفة بالموصوف فقد اشتهر بين الحكماء ان صفات الواجب بالذات عينه
واورد عليهم ان ذلك بالحقيقة نفي الصفة لانهم لم يريدوا ان هناك ذاتا وصفة
وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادي النظر من ظاهر الكلام فانه ظاهر البطلان
لا يذهب اليه عاقل لان كل واحد من الصفة والموصوف مغاير لصاحبه بل على معنى ان ذاته
يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة مثلا ذاتك غير كافية في انكشاف الاشياء عليك تحتاج
الى صفة العلم الذي يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء
وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات منكشفة له لاجل ذاته تعالى فذاته بهذا
الاعتبار صفة العلم وكذا الحال في سائر الصفات ومرجعه الى تحقق نفي الصفات وافراد
ذلك الايراد غير وارد عليهم اذ لكلامهم محمل صحيح ولا يحتاج الى ارتكاب التمحل
المذكور بيان ذلك ان صفة الشيء قد يطلق على ما يقوم به في نفس الامر كالعلم
والحركة بالقياس الى زيد وقد يطلق على عرض لا يقوم به في نفس الامر كالعالم والمتحرك
بالقياس اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملها عليه بمواطاة ويدل
على ما ضبه ولا خفاء في ان الصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في نفس الامر وبالمعنى
الثاني متحد معه فيها ولا خفاء في انه يجوز ان يحمل قولهم صفاته تعالى عين ذاته على ان
صفاته من قبيل القسم الثاني المتحد مع الموصوف في نفس الامر لا مثل العلم والقدرة
فان قلت معنى القادر ما قام به القدرة على ما نص عليه ارباب اللغة فاذا لم يكن
القدرة صفة له تعالى لم يكن قادرا بهذا المعنى فلا يكون القادر صفة له ايضا وكذا
الحال فيما شاكل ذلك كالعالم والموجود قلت لا نسلم ان معنى القادر ما قام به القدرة

بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بتوانا وتفسيره بما قام به القدرة مأخوذ
من قبل ارباب اللغة اسم الفاعل ما اشتق من فعل لمن قام به ولا تعويل عليه
فانهم لما تتبعوا المشتقات ووجدوا مبادي كثيرة منها قائمة بالذات
الذي يدل عليه المشتق بنوا الضابطة عليها ولم يعتبروا لما هو القادر على
ما هو دابهم في كثير من الضوابط ولما دل البرهان على امتناع قيام بعض
مبادي المشتقات كالوجوب والوجود على ما حقق في موضعه علم ان القيام
المذكور غير لازم وان معناه ليس ما قام به المبدأ فلا يكون معنى القادر ما قام
به القدرة وكذا الحال في نظايره هذا ما يقتضي راي المحشي والحق عندي
ما حققته في حكمة المنصورية وربما تراه في اركان رياض الرضوان سيما مع
وليس هذا مقر تقريره ولا يناسب الاثبات ما اتتبه المصنف وتحصيله وتخصيصه
ان الصفة ضربان متحد غير زايدة وزايدة متحدة والمبدأ الاول لا يتصف
الا بالاول وقال امير المؤمنين وامام المتقين صلوات الله وسلامه عليه
الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصي نعماءه العادون ولا يؤدي حقه
المجتهدون الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن الذي ليس لصفته
حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل ممدود فطر الخلائق
بقدرته ونشر الرياح برحمته ووتد بالصخور ميدان ارضه اول الدين معرفته
وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له
وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة على انها غير الموصوف

وشهادة كل موصوف على انها غير الصفة فمن وصف الله ثم فقد قرنه ومن قرنه فقد
ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده
فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال على فقد اخلى منه **الفصل**
الخامس عشر في ان واجب الوجود هل يجوز ان يكون له صفة زايدة ام لا
اختلف في ذلك فجوزه طايفة من المتكلمين وانكره طايفة اخرى منهم و
قبل ذهبت الحكما الى ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه من جهة اصلا كالواجب
على رايهم لا يكون فاعلا لشي وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب
بصفات حقيقية والذي عولوا عليه في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان
لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال
بانه ان اريد ان الفاعل عند استجماع شرايط وارتفاع موانعه وصيرورته مو
بالفاعلية بالفعل وجب وجود المفعول له فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف
عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول معه وان اراد ان القابل وحده
لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا الفاعل وحده لا يجب وجود المفعول فلا فرق
واقول **الفرق** بين الصورتين ان الفاعل بمجرد استعداده لا يا... امر لا يصير
له بالفعل وانما يكون فاعلا له اذا اثر فيه بخلاف القابل فانه بمجرد استعداده
لقبول الشي يصير قابلا له بالفعل سوا حصل فيه ذلك الشي او لم يحصل الا
ان الثوب الابيض قابل لسائر الالوان واذا اعتبر ما هو قابل له بالفعل كان ممكن

ومن جهله فقد اشار اليه

ممكن الحصول معه لجواز ان يكون حاصلا فيه فاذا كان امر غير ذي جهتين قابلا
وفاعلا لامر واحد لزم ان يكون نسبته اليه بالوجوب بواسطة انه فاعل بالفعل وبالامكان
بواسطة انه قابل بالفعل هف وعلى هذا يكون قوله القابل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف
عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول معه ممنوعا ثم قيل وقد استدل الحكماء
على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زايدة على ما انه قايمة به لكان الصفة
ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها فهذه العلة لا تخ
من ان يكون ذات المبدا الاول فان كان الاول لزم ان يكون الشي الواحد من جميع
الوجوه قابلا للصفة وفاعلا لها وهو محال والجواب انا نختار ان ذات المبدا الاول
علة لها ولكن لا نم ان لزوم كون الشي الواحد من جميع الوجوه لصفة وفاعلا
لها وانما يلزم ذلك لو كان الاول واحدا من جميع الوجوه وهو مم ولو سلم فلا نم
استحالة كون الشي الواحد من جميع الوجوه قابلا للصفة وفاعلا لها وما استدلوا
عليها فقد عرفت ضعفه ويمكن ان يقال بطريق البحث دون التحقيق علمتما
بعض المعلولات للمبدا الاول واستحالة احتياج الواجب في صفة الى غيره مم
ثم احتياجه في ذاته او وجوده الى غيره مستحيل واقول في الجواب بطولان المنع
التي بني الجواب عليها ساقطة اما سقوط المنع الاول فلما عرفت من ان الاول
بسيط غير منقسم الى اجزاء مقدارية ولا الى اجزاء معنوية ولا الى ماهية وعارض
ولا بالحمل على كثرة وما يكون كذلك لا يكون فيه كثرة بالضرورة واما سقوط
المنع الثاني فلما حققناه انفا من ثبوت التنافي بين الفاعلية والقابلية

أنت المحسن وأنا المسيء

شیخ فخر الدین عراقی رحمة الله علیه

هم جان بهزار دل گرفتار تو است   هم دل بهزار جان خریدار تو است

لصفة واحدة بالفعل واما سقوط المنع الثالث فلانه لو كان علة صفة الاول بعض
معلولاته لكان ذلك المعلول موجبًا لها والاول موجب له فيلزم ان يكون موجبًا لها
والاول موجب له فيلزم ان يكون موجبًا لها بواسطة فيكون نسبته اليها بالامكان
وهما متنافيان لما عرفت آنفا اقول هذا الفصل اغنى عن الشرح الفصل
الخامس في علمه تعالى هذا فصل ينبغي ان ينطوي بكل طالب وفيه مقدمة
وسبع مطالب الاول انه تعالى عالم بذاته الثاني انه تعالى عالم بسائر الموجودات الكليات
منها والجزئيات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السما الثالث كيفية
علمه تعالى بالموجودات المتغايرة المغايرة له الرابع بيان احاطة علمه تعالى بالامور
المتغيرة المتزايلة الخامس بيان كيفية علمه على ما لا يتناهى السادس كيفية تعلقه
بالجزئيات السابع بيان وحدته مع كثرة المعلومات اما المقدمة فهي لتعيين معنى
التعقل وبيان ان كل مجرد عاقل ولنقدم المقدمة فنقول اعلم ان العلم المساوي
للادراك مطلقا صوري وله انواع اربعة الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل
ثم النظر والافتكار والتامل والاعتبار يدل على ثبوت حكمين احدهما ان الشي
المدرك بما هي مدرك اذا كانت جزئية لم يمكن ادراكها تعقلا بل احساسا او
او توهما وان لم يكن كذلك امكن ذلك على ما تقرر في مقره وقوله وقد يكون
الخ المدركة مكتنفة بالغواشي المادية وح لا يقدر على التعقل وقد يكون مجردة
عنها كالقوة العقلية وح يقدر عليه اشارة الى وفي التعبير بالاكتناف نكتة
لا يخفى وثانيهما ان الجزئي المادي بما هو جزئي مادي لا يكون معقولا اصلا ثم

اندر طلبت نه خواب آید نه قرار   هر کس که در آرزوی دیدار تو است

اذا جرده عما يجب التجريد عنه وهو المادة صلح لذلك وصار معقولا واليه اشار بقوله وان
الامور المادية المكتنفة بالغواشي المذكورة لا يصلح لان يعقل واذا جردها العقل منها
صلح لذلك فيكون الغواشي المادية مانعة عن العاقلية والمعقولية وعند الحكما
من ذلك بان ما يكون مجردا عن الغواشي المذكورة لم يكن لها مانع من العاقلية
ولا من المعقولية فيكون عاقلا لنفسه وفيه ما فيه ولا باس ان نفصل تفصيلا
فنقول ان الحكما حكموا بان كل مجرد عاقل لنفسه وللغير والعلما من المتكلمين المتاخرين
اعتبروا لحكم الحكما وقرروا ما قرروه والذي قرروه في التوضيح للاستدلال امران
الاول ما اشار اليه الاشراقيون ومحصله على ما يحصل من تحصيل محصله
مجملا مفصلا ان النور ظاهر لنفسه مظهر لغيره بل كل ظاهر مظهر بنفسه وله مظاهر منها
العلم وهو في النور الاسفهبدي الانسي الذي هو النفس المجردة نفس النفس فانه ظهور
لنفسه المظهر لغيره من صفاته ومتعلقاته فهذه النفس علم ونور وساير المجردات
عن ملابس المتعلقات لزيادة تجردها وظهورها اتم نورية واشد ظاهرية ومظهرية
فكل نور ظاهر لنفسه بنفسه مظهر وكل عالم معلوم وكلما كان انور كان غيره به اظهر
وظهوره اكثر وهذا مع انه اجمال تفصيل لكلامهم ومحرر لمرامهم وفيه ما فيه هذا
ظاهر على البصير الثاني ما قرره المشائين على ما قرره الحكيمان ابو علي بن سينا البخاري
وابو نصر محمد الفارابي ومحصله على ما فصله وحرره المتاخرون ان كل مجرد يصح
ان يكون معقولا لانه يكون بريا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشانه ان
ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل

اللهم اغفر لي ذنوبي

كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا ليصح ان يكون معقولا
معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور المعقولة والحكم
بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل
مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول
اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان
مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف
على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة
واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة
المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم
على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة في العقل فلا يتوقف
عليه والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير موقوفة على المقارنة في العقل
فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة
في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما
بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة
المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع الاثنان منها تعين ان يكون لصحته
بالنسبة الى الثلثة وهي صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت كل
ان

ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول
اخر مقارنة الحال المحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم
بذاته مقارنة الحال المحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون
عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل
انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة
امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل
المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما
لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والحصول لنفسه ونفسه دائما حاصل
لا يغيب اصلا فيكون العقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل هذه مقالتهم ودليلهم
ثم اعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله
كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ان يكون تقدم المقارنة
المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لان صحة المقارنة المطلقة
موقوفة على هذه المقارنة الخاصة اعني مقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف
صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بدليله على امتناع توقف صدق المقارنة
المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان
هذه المقدمة فان قيل يتوقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض
وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ولا يجيء ما ذكر
توقف صحة المطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض هو ان كل واحد

من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان
يكون من خاصية بعض المجردات تعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها او بالقياس
على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا اقول على ما اورده عن الحدود
ايرادات اخر منها انه منقوض بالاحساس والمحسوس بان يقال ما ذكره جار فيه فنقول
كل محسوس لحاس بانه يمكن ان يقارن محسوسا اخر في الحس وتلك المقارنة غير صلوح
الوجه الحسي فيصح المقارنة في الوجود الخارجي فاذا قام بذاته وقام به محسوس احسبه
فيلزم ان يكون كل محسوس حاسا قوة او فعلا وليس كذلك ومنها ان الدليل لا يتم
الا ببيان يتم لزوم عدم اختلاف لوازم الوجود ولا يندفع هذا بما اورده بخلاف
ما اورده فانه مردود ومنها انه لا يتم بهذا التقرير عالمية الواجب التي هي المقصد الاقصى
والمطلب الاعلى من تقريره لنا لكم هذا فان علمه تعالى على ما ذهبوا اليه وقرروه ليس بعقلي
المعقولات للذات ومنها ايرادات اخر لا نطول بها ولعلها تجدها في سائر تعليقاتنا
ثم اقول يمكن ان يجاب على اصول اصلها القوم عن الاعتراضات الاربعة التي نقلناها
وذلك بان يقال في جواب الاول ان كل مجرد موجودا اما ان يكون له ماهية غير الانية او يكون
ماهيته انيته وكل منهما معلوم اما الانية فظ واما غيرها من الماهيات فلانه اما جوهر
او عرض ولكل جنس معلوم وفصل يمكن تعقله لانه جزء الماهية العقلية نعم هذا الايراد يرد
ظاهرا على القائل بان ماهية الواجب وجود خاص غير معلوم الكنه والقائل بان الجوهر ليس بجنس
والقائل بان الحقيقة والهوية الخارجية قد تخالف الماهية العقلية ويمكن ان يجاب
عن الاول ايضا بوجه اخر وهو انه ان اريد بقوله بعض المجردات لا يعقل بذاته المجردة فممنوع

منع مقدمة استدل عليه من غير تعرض لمقدمات دليلها حيث قيل لا مانع الا المادة
وعلائقها والمجرد مجرد عنها وان اريد انه لا يقبل بخصوصيات الخ فهو ايضا كذلك لكنه
لا ينفعه ذلك اذ بهذا القدر يتم المطلوب ولا يلزم التزام ذلك ثم الذي صرح به
من ان ذاته نعم يمتنع ان يكون معقولا للبشر لا يستلزم ذلك امتناع معقوليته
مطلقا حتى لنفسه وان اريد انه لا يعقل بوجه يخصه فهو ممنوع والمستند ظاهر
وبهذا يتم المط وعن الثاني بان هذا الاعتراض الثاني لا محل وان الدليل يتم بدون ما ذكر
فيه وعن الثالث بان هذا المسند لا يبين ان صحة المقارنة المطلقة غير مشروطة بالوجه
الذهني بل هي صالحة في الخارج فيصلح ان يقارن في الخارج ومن ثبت المط ثم يرد عليه مع هذا
ايراد اخر اشرنا اليه وحررنا في دكان رياض الرضوان وهو ان قولكم في الخارج ان جعل
قيدا للمقارنة منعناه وان جعل قيدا للصحة سلمناه لكن المط منه غير لازم واللازم غير مط
وعن الرابع بانه شبيه مكابرة ويمكن التنبيه على بطلانه بوجوه ومن العلماء من جرد
دليل الحكماء بان صورة المجرد العقلية اذا حصلت في محل صيرت محلها عاقلا فاذا
قامت بنفسها وحصلت لنفسها صيرت نفسها عاقلا فان الشيء نفسه متصفا بنفسه
اولى من تصيير غيره متصفا بها فما يكون له قوة تصيير الغير متصفا به فتصيير نفسه متصفا بنفسه
اولى له واستدل بان الحلاوة اذا حصلت لشيء صيره حلوا فاذا قامت بنفسها كان نفسها حلوا
بل احلى اقول ان مغالطته اظهر من ان يخفى فانا لا نسلم ان الحصول لنفسه ولغيره بمعنى واحد
ولو سلم ذلك فلا نم انه بكليته كذلك ومستلزم لذلك ولم لا يجوز ان يكون هذا التصيير
مخصوصا بمحل وموصوف قابل ولا نم ان كل صورة عقلية علمية لها قابلية العاقلية

والعالمية كالنسب والاضافات فان قلت المعلوم عندهم والمعقول عقل ولذا اوام
معقول بنفسه كان علما وعقلا فيكون عالما عاقلا لانا لا نحصل العلم وعقل قلت الكلام
في الكلام الاخير واللزوم ثم والتفريع مقدوح والعالم هو القابل للعالمية الذي
حصل عنده صورة عليه منطبعة انطباعية مخالفة لماهية المعلوم في كثير من اللوا
على ما قرروه وظاهر انه على تقريرهم لا ينتظم الدليل ولا يستقيم التعليل ثم ان المحقق الفاضل
قطب الدين الرازي قال الحكم بان كل مجرد عاقل بديهي ولهذا به جرى لسان القدما
والمتاخرين كالامام المنصور وما اتوا بالدليل فيه وما تكلف بعضهم من حديث صحة
المقارنة تنبيه وتعريف واقول ان البداهة والنظرية تختلف بحسب الاشخاص والاوقات
وان بديهيه اشار الناس الطلبة لا يحكم بهذا ولعل فطرته حكم به الكثرة مما رسخه وسمعه
وسماعه واستماعه ومطالعته عبارات دالة عليه منسوبة الى من يعتقد فيه على ما اشار اليه
ثم الحق ان الحكم بان كل مجرد عاقل حق وهو التحقيق الذي يقتضيه النظر الدقيق وراي بهذا
ثم اهتديت الى دليل نوري مضوري مضوري مع دقته وخفائه غير مستور وقد
حررتها في رسالة ملحقة بهذا الشرح من اراده فليطالع

المطلب الاول

في انه تعالى عالم بذاته وهذا مما نص عليه الانبيا واتفق عليه العلما والحكما وملخصهم
في هذا الاشتراك منه من القدما ممن لا يصغى الى كلامه لا عبرة لا حكامه والحكما قرروا
هذا بوجهين اولهما انه مجرد وكل مجرد عالم بنفسه لما مر وثانيهما ان العلم عدم الغيبة
ونفسه غير غائبة عن نفسه فهو عالم بنفسه ولا يخفى انه يرد على هذا ان يكون كل شيء
عالما بنفسه فمن العلما من التزم هذا وايده بدلالات من عبارات ظاهرة في هذا
وارده من العظما مورد وقرر من العلما والحكما والانبيا وفي التنزيل الى هذا
اشارات ومنهم من خصص الدعوى المجرد فقال العلم عدم الغيبة عن الذات المجردة ويلزم
من هذا ان يكون كل مجرد عالم بنفسه وانه مجرد افول بعضه ما فيه واما المتكلمون
فقرروا انه تعالى صانع عالم بمصنوعاته فعلم انه من هذا انه عالم بذاته فان من يعلم
شيئا يعلم انه يعلمه فيعلم ذاته واستدلوا على علمه بمصنوعاته بوجهين احدهما
انه قادر خالق لكل شيء بعلمه ويقصده بالاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم
بالمقصود وثانيهما انه تعالى يفعل فعلا متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى
واما الصغرى فلما لا يخفى على ناظر في مصنوعاته والمص اشار الى ما عول عليه
الحكما بالوجه الاول فقال ولما كان الواجب بالذات مجردا بذاته عن المادة ولواحقها
كان عالما بذاته وعلمه بذاته نفس ذاته لانه علم حضوري فظاهر ان الضمير في قوله
راجع الى العلم ويمكن ان يراد به الواجب للكل وجه الثاني اوفق بوجوه والاول اظهر
كما لا يخفى

المطلب الثاني

في انه عالم بسائر الموجودات و
المشهور في بيان هذا عند جمهور الحكما انه تعالى علة لغيره وهو عالم بذاته والعلم بالعلة
مستلزم للعلم بالمعلول وما اورد من القدما في الاستدلال على هذا شيء والمتاخرون
استدلوا عليه بوجوه الاول ان من عرف العلة التامة فلا بد ان يعرف ماهيتها
لذاتها علة لذلك المعلول فان ذاتها اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة له فمتى علمت
وجب ان يعلم على هذا الوجه ومتى علم منها انها علة لذلك المعلول وجب ان يعلم ذلك
المعلول لان العلم باضافة شيء الى شيء يتضمن العلم بالاضافتين فاذن يجب

من العلم بالعلة العلم بالمعلول هو الدليل المشهور على ما قرره الامام الثاني المتأخر حيث
قال ان العلة والمعلول وان كانا متباينين الا ان المعلول لما كان لازما للعلة وجب ان يكون
العلم به لازما ايضا للعلم بها لان التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي فان لم يكن
بين العلة والمعلوم واسطة وجب ان لا يكون العلم بها ايضا ثم قال هذا ما يمكنني ان اقول في تقرير
هذا الدليل الثالث ان من علم العلة وانكشف له فينبغي ان يعلمها على ما هو علة وهي بنوع
وجود المعلول فينبغي ان يعلمها بهذا الوجه فيعلم المعلول ومن العلماء من قال مراد الحكماء ان العلم
التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ومنهم من فصل هذا وقال العلم بالعلة اما بماهيتها
من حيث هي او بماهيتها من حيث استلزامها المعلول او بماهيتها بجميع لوازمها وملزوماتها وعوارضها
ومعروضاتها وبالهادي نفسها وبالقياس الى غيرها فالعلم بالعلة بالوجه الاول لا يستلزم العلم بالمعلول
وبالوجهين الاخيرين يستلزم وبالعلم الثالث علم تام وبالثاني كالاول ناقص فالعلم التام يستلزم
كلها دون الناقص فانه قد لا يستلزم واقول لا يخفى ما في كل من تلك الوجوه من وجوه القدح
والخدش والنظر وتخصيص العلم بالتام على ما نقلنا عنه تم ولو كان غرض الحكماء منه الا ان العلم لعليل
الجدوى لما صرحوا بان العلم بالمعلول لا يستلزم العلم بالعلة مع حصول جريان ما قرره فيه
ولما صح الاستدلال بهذا على لزوم علم المبادي العالية بمعلولاتها الا بعد اثبات انها علة
بالمدلولين لا الاخيرين ولم يثبت من تجردها الا تعقلها الذوات وماهياتها انفسها بلوازمها لا
الا ان يبين انه لازم بين ولم يتبين بعد قال الامام الرازي مثبتا للدعوى لو عقل
عاقل ماهية علة يكفيها فقد حصل في ذهنه ماهية موجبة لماهية المعلول فيحصل المعلول في الذهن
فيعلمه ثم قال المقدمتان ظاهرتان بناء على ان التعقل انما هو حصول ماهية مساوية

مساوية للمعقول في العاقل واقول في تصحيح كلام الامام انه لو كان ماهية العلة علة
للمعلول بذاتها من غير خصوصية وجود لزم ان يلزمها المعلول حيث وجدت على ما هو
شان لوازم الماهية المحفوظة في الوجودين فلا يرد عليه انه لم يثبت ان الماهية بحسب الوجود
الوجود الذهني علة فلم يلزم وجود المعلول في العلة الذهني فيعلمه ثم قال المقدمتان ظاهرتان
بناء على التعقل انما هو حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل واقول في تصحيح كلام
الامام انه لو كان ماهية العلة علة للمعلول بذاتها من غير خصوصية وجود لزم ان يلزمها
المعلول حيث وجدت على ما هو شان لوازم الماهية المحفوظة في الوجودين فلا يرد عليه
انه لم يثبت بحسب الوجود الذهني علة فلم يلزم وجود المعلول في الذهن ولعل الاستناد لضعف
هذه الدلائل المشهورة ما تعرض لها واعرض عنها اشرنا الى ضعفها امسلك مسلكا اخر
فقال ويلزم من علمه بذاته علمه بكل واحد من الموجودات الخارجية والذهنية على الوجه
الذي كان عليه بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وبطل ما توهم
شرذمة من عدم احاطة علمه تعالى بالجزئيات ثم تحرير الدعوى وتصحيح معناها بتنقيح مغزاها
مما يوجد من الجواب بعد ما اورده في بيان اللزوم اما بيان اللزوم فهو انه تعالى موجد
لكل واحد منها بغير وسط على ما حققه اهل الحق او بوسط هو منه على ما هو المشهور
عند الجمهور من راي الحكماء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واما الذي اورد على هذا
المسلك المساوق في بيان اللزوم فهو انه ان اريد ان العلم بالعلة مطلقا باي وجه كان
او من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع مطلوب لبيانه ولا دليل عليه
وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبدأ او علة للمعلول يوجب العلم بالمعلول

بذلك لاشك في بطلانه لان العلية من المعاني الاضافية المتاخرة في الوجود من الطرفين
وهي معلولة للمعلول والعلم بكونه سببا للمعلول متاخر عن العلم بالمعلول لا من حيث
انه معلول بل بوجه اخر ضرورة توقف الاضافة على معرفة المضافين توضيح ذلك على
ما في الشفاء ان ذات كل من المضافين علة لوصف اخر في الوجود بين فتصور وصف
العلية متاخر عن تصور ذات المعلول معلول له فيمتنع ان يكون موجبا له ضرورة تقدم
الموجب على الموجب وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبدأ وعلة وموجب للمعلول
يستلزم العلم بالمعلول وان لم يكن موجبا له فيكون الايجاب بمعنى الاستلزام ليول
المعنى الى ان معرفة العلة بانه علة يستلزم لمعرفة المعلول فللخصم ان يمنع كونه الا
عالما بذاته من حيث انه موجب علة فان المبداية والعلية امر اضافي ولا شك انه مما
لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لابد لتعقله لذلك الامر الاضافي حتى يلزم ان يكون عالما
بغيره تحرير السؤال ان المراد بالعلة في قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اما مفهوم
انه علة حتى يكون ذات العلة ملحوظة معلومة بهذا الوجه او ملاحظة ذات العلة بوجه
ما اي وجه كان وعلى التقديرين المراد بالايجاب اما معناه المتبادر او الاستلزام
التام فحكم القضية على الاول كاذب بط وعلى الثاني ان كان حقا فغير نافع وعلى الثالث
والرابع وتحقيق الجواب الذي حققه المص رد لهذا الايراد تنبيها على تحرير هذا الدعوى
ان المراد بالعلم بالعلة العلم بها من جهة التي بها صارت مبدأ او علة موجبا للمعلول
وبالايجاب لمعناه الظاهر المتبادر وذلك تحقيقه اختيار للشق الثالث من الشقين
الذي ردد بينهما اولا واختيار للاول واخر تخصيص وهذا الجواب مما تفرد به ولذلك قال

قال اقول وذلك الايراد غير وارد لانا نختار ان المراد هو ان العلم بالعلة من حيث انه
موجب للعلم به قال المعلم الثاني في الفصوص كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف
انتهى كلامه وتحقيق ذلك ان تعين المعلول من قبل العلة واذا لم يتعين المعلول به
لكان صدوره عنه دون غيره ترجيحا من غير مرجح لا يقال لم لا يجوز ان لا يكون تعين
المعلول من قبل العلة ويكون تعين العلة من قبل المعلول بان تعين كل معلول بانه علته
اي شيء وح لا يلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول احتياج المعلول الى العلة بواسطة تساوي
نسبة الوجود والعدم اليه اعني امكانه وذلك يستدعي مرجحا لا مرجحا محضا وما علم
ان المعلول متاخر عن العلة في مرتبة الوجود فلا مرجح يتعين به ما هو متقدم عليه تعينا
ينتج بذلك التعين وجوده على وجود مثله توضيحه انه لو لم يكن شيء من الطرفين معينا
للاخر كان لزوم ما لزم ظ ضرورة ان المعين الرابع لا يكون امرا خارجا عنهما وذلك ظ
بادنى تامل والمعين الرابع اما العلة بان تعين المعلول او المعلول بان تعين العلة فان شيئا
منهما لا يتعين نفسه ضرورة والثاني ان يكون المعلول معينا للعلة بط فتعين الاول وبذلك
يثبت المقدمة الممنوعة على انه لو حمل الجواب على ملاحظة ابطال السند وتغافل عن هذا المنع
ان كان مستندا بهذا السند فجوابه هذا فانه دفع للمنع المستند بهذا السند وان لم يكن
كان مكابرة غير مسموعة لكان ايضا موجها هذا ان وجه السؤال المصدر بلا يقال كما المنع
فهمه كان السائل قال لا نم انه لو لم يتعين المعلول بالعلة لزم ما التزم وانما لزم لو لم يكن
شيئا منهما معينا للاخر ولا يخفى انه يمكن توجيه السؤال بوجه اخر ثم انه حكم بابطال الثاني
بوجهين الاول ما اشار اليه اولا وهو جدلي مبني على ان الممكن لا يستدعي الا علة ما

فاندفع انه لم يمكن ان يناقش فيه ولعله لهذا اتى المص بجواب ثانی وجعله علاوة
على ان الاول والحجة لا الزاما واليه اشار بقوله على ان المعلول موجود والموجود لا يتعين
وعينه ما فيه ثم لما تبين بطلان الثانی تعين ان يكون التعيين من العلة فاذن
يقتضى العلة امرا ماهية كذا او صفته كذا فتعين الماهية الموصوفة بتلك الصفات
بحيث لا يشاركه غيره فی ذاته وجميع صفاته باقتضاء العلة اياه فيصدر الامر الموصوف
عنها والمراد بالحيثية ايجابه اقتضاؤه لذلك الامر المخصوص ولا شك ان معرفة المقتضى
لامر مخصوص مستلزم لمعرفة ذلك الامر هذا ما افاده سهما على قصده وليس كذا انه يختلج
فی وهم طالب قصد السد فنقول زيادة التحقيق ان الكلام فی الكلام الاخير فان اللزوم
بين المقتضی والمقتضى يحتمل ان لا يكون بينا وان الاقتضاء واللزوم فی الخارج لا يستلزم
من انتقال الذهن من احدهما الى الاخر فان اريد ان معرفة المقتضى بجميع لوازمها التی
يحملها انه مقتض لكذا مستلزم لمعرفة المقتضى فهو ايضا كذلك لكن لا يلزم من ذلك
ما هو الدعوى لجواز ان لا يكون المقتضى معلوما بهذا الوجه وغايته ما لزم فيما يحتج
لو لزم ان يكون المبدأ عالما بنفسه واما انه عالم بما يلزمه خارجا فلم يلزم وان اريد ان معرفة
المقتضى مطلقا مستلزم لذلك فمم ولا يخفى ان هذا الايراد وفيه مستدع لمزيد لا يخفى تدقيق
فی تحقيق لا يتحقق حقيقته الا بتحقيق ما حققه او تحققته وياتی فيما يأتی ما فيه مزيد تحقيق
الحوفة الرسالة الملحقة ولنقرر الاوجه من الكلام بوجه يكون وجها للتوجيه ما
المص واقول لعل الاستاد ومن اتبع فی وهمه فليعلم انه مبنی على ما سيقرره من ان العلة
الواحدة التامة الموجبة بعينها هی العلم بالمعلول لا بايا ما ويمكن ان يجاب بوجوه منها

منها ان العلم يطلق تارة على المصدری النسبی الذی هو انكشاف شیء ويعبر عنه با
بالفارسية بدانستن وهذا المعنى النسبی يختلف باختلاف الشیء المعلوم المنسوب
اليه فان علم هذا بهذا المعنى غير علم ذلك ويطلق على المعنى الغير النسبی الذی يقال
انه عين المعلوم بالذات وان تبعه نسبة واضافة فی صورة فاذا كان حصولها كانت
صورة واحدة وهی العلم والمعلوم بالذات فاذا اريد بالعلم فی قولهم العلم بالعلة مستلزم
للعلم بالمعلول المعنى الاول لم يرد ايراد ولم يكن منافيا بما قرره من ان العلة بنفسها
هی العلم بالمعلول حيث اريد بالعلم المعنى الثانی ومنها ان المراد بقولهم العلم بالعلة مستلزم
للعلم بالمعلول المعنى الاول لم يكن ايراد ولم يكن منافيا لما قرره من ان العلة بنفسها
هی العلم بالمعلول حيث اريد بالعلم المعنى الثانی ان كل عالم بالعلة المذكورة يلزم ان يكون
عالما بمعلولها فكان المراد بعلم شیء باحو عالمية وهذا غير عزيز ولا بعيد وقريب مما يقال
ومساوق العلم فی متعارف الاعلام ومتعارف الكلام ومنها ان القدرة اذا كانت عين
ذات العلة التامة على ما قرره فی الجواب الواجب وكانت تلك العلة عالمة بذاتها التی هی
عين القدرة كانت عالمة بالمقدور اذ القدرة انما يكون قدرة على مقدور وهذا الوجه
الصق بعبارة المتن لكنه غير خال عن حال يخل بوجه ويمكن اصلاحه بوجه ومنها ما اشار
اليه ولعله ادق والحق واقول لعل الاستاد اراد ان كل فاعل مستقل تام يوجد معلولا
فانه متضمن لما يعين ذلك المعلول وفی ذاته المقتضية له بخصوصه خصوصية محققة
محصلة له منفصلة عن غيره فتلك الخصوصية التی فی الفاعل الذی يصدر عنه المعلول حقيقة
محققة له ماهية متضمنة للاضافة خاصة الى مضاف اليه مخصوص وهو المعلول اذ

يا غياث المذنبين انا المذنب فتنى برحمتك وصلت

وذلك الاضافة كان لها حقيقتها معتبرة داخلة في ماهيتها وكثيرا ما يكون النسبة الى الغير
والاضافة مثل القدرة والقوة والارادة والعلم فان كلا منها صفة حقيقية موجودة
في الخارج اعتبرت في ماهيتها فان القدرة قدرة شيء على شيء والقوة قوة شيء على شيء
والارادة والعلم لشيء بشيء ولا يلزم من ذلك ان يكون مثل تلك الصفة نفس اضافة
موجودة بل كل منها صفة حقيقية موجودة ذات اضافة معتبرة في ماهيتها ومن علم حقيقة
مثل تلك الصفة وماهيتها علم نسبة الداخلة فيها واضافتها الى الغير المضاف اليه بما هو معتبر
فيها فان علم صفة خاصة منسوبة الى المضاف اليه مخصوصة وان علم صفة منسوبة الى المضاف
مطلقا علم ذلك المضاف اليه بوجه عام كالقدرة المطلقة فان العلم بها مستلزم متضمن للعلم
مقدور ومطلق وان علم حقيقة قدرة القادر على مقدور مخصوص بخصوصها علم بذلك
المقدور الذي يكون النسبة داخلة في ماهية القدرة الحاصلة المتعلقة به ثم لما كانت
النوع الفاعل متضمنة للاضافة الى معلول مخصوص كالصفات ذات الاضافات لزم من العلم بها
العلم بالمعلول المخصوص وحيث كانت الخصوصية محققة في حقيقة الفاعل كان العلم التام
بحقيقة الفاعل مستلزما للعلم بتلك الخصوصية والا لم يكن حقيقة الفاعل وماهيته
فان الخصوصية منها وفيها فان قلت لا نم ان النسبة معتبرة في حقيقة تلك الخصوصية وفيها
قلت حقيقة تلك الخصوصية حقيقة بين قدرة الفاعل وقوتها والنسبة والاضافة معتبرة
فيها داخلة في ماهيتها كل فانهم حققوا ان لكل منها حقيقة محققة موجودة معتبرة فيها
نسبة واضافة فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون النسبة والاضافة داخلة في حقيقة الواجب
قلت ان اريد بالواجب ذاته وحقيقته من حيث ذاته او من حيث انه واجب فاللزوم ممنوع وا

يا من يحول بين المرء وقلبه

ظ وان اريد به الواجب من حيث انه قادر او له قدرة او انه فاعل فبطلان اللزوم لكن بطلان
التالي ممنوع وجمهور الحكماء والمعتزلة حيث قالوا ان صفاته عين ذاته وان ذاته قدرة وعلم وارادة
لزمهم اعتبار هذا حيث اعتبروا ادخال النسبة في ماهية تلك الصفة بل كافة المتكلمين اعترفوا
بان له تعالى من جهات كثيرة اضافات كثيرة الى المخلوقات كثيرة وهذا حقيقة ما حققه الاستاذ
ولا يرد عليه الايراد بانه لم يظهر مما ذكره ان يكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول فانه ا
بذاته لا يستلزم ان يلزم من تعقله تعقله لجواز ان يكون لازما بينا فانه ان الاستاذ قدس
لم يرد ما اورده المورد الايراد بل اراد ما اوضحناه وما سبق وصححه ويمكن ان يستفاد من فحاوى
العبارات اشارات الى ما قررناه وان خلا عن التصريح بها فلا يرد ما اورده على ان
هذا الايراد مردود بوجوه اخر سيرد عليك فلا تغفل عنها **المطلب الثالث**
في كيفية علمه تعالى بالموجودات المتغايرة المغايرة لذاته تعالى وهذا المطلب مما تحير فيه العقلاء
واضطرب عنده الانظار والاراء ولهذا اكثر فيه اقوال العلماء واختلف المذاهب والاهواء
فالذي ورث من قدماء الحكماء ان علمه تعالى لغيره زائد عليه والشيخان الرئيس ابو علي
وابو نصر حكماء هذا وقالا ان علمه بلوازمه وهي المعلولات الممكنة منطو في علمه بذاته تعالى
وقال صاحب الاشراق والمشاؤون واصحابهم قالوا علم الواجب ليس زائدا عليه بل هو عدم غيبته
عن ذاته المجردة عن المادة ويعبر بعلم الاشياء كلها وجود الاشياء عين علمه بها فيقال
عليهم ان علمه تعالى لو كان من العلم شيء فيتقدم العلم على الاشياء وعلى عدم غيبته عن الا
فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها وكما ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم
بمعلوله غير علمه بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم بالمغاير الاخر واما ما

من ان علمه بلوازمه متعلق بعلمه في علمه بذاته فكلام لا طائل تحته فان علمه سلبي عنده

فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب ثم الصاحكية عن الانسانية فالعلم بغير العلم

بالانسانية اولى فيه بعلمه ما فيه منافية ظاهرة في ان علمه على ما علمته نفس ذاته وعدم

الغيبة دليلها لا نفسه ثم ان الشيخ صاحب الاشراق بعد ما راى بطلان مذهب المشائين

ورد الامر على ان يكون علمه عدم غيبة الاشياء عنه فرجع الى بصره ومعلولاته لانها

موجودة غير غائبة عنه فذلك علمه بها ثم الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا لما اشار في

المذهب بعبارات يتبادر منها كون معلوماته صورا قائمة بذاته حمل الشارحون

كلامه على هذا واستشكلوا الامر والمحقق الطوسي حيث اراد حل الاشكال رد الامر الى

ان يكون علمه تعالى بصور قائمة بالعقل الاول فان الصورة الحالة في النفس انما يكون علما

لكونه حاضرة عند القابل وحضور المعلول عند علته اشد من حضور المقبول عند القابل

وتوضيح المقام بتفصيل الكلام ان المذاهب في علمه تعالى بما سواه ذاته حينئذ الاول انه نفس

ذاته غير زائد عليه وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني انه صورة معلقة لا في محل

وينسب الى افلاطون الالهي الثالث انه صورة قائمة بالعقل الاول على ما قرره المحقق الطوسي

حمل كلام القدماء عليه الرابع انه بالاضافة والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية

بما هي الصفات الخامس ان يكون بصورة او صور قائمة بذاته تعالى واليه ذهب الشفا

من المتكلمين اقول لا يذهب عليك انه يلزم على اكثر تلك المذاهب ان لا يكون علمه تعالى بعض

الاشياء فعليا وان لا يكون خلقه وايجاده لعلم ومحل علمه تعالى بعلم وارادته وفيه ظ

ما لا يخفى ثم ان صاحب المذهب الاول لما اتوا في تقرير ومذهبهم بما يتحصل المحصلين بل

في المشارق هل مثلها مثلي يكن مناوعي فان لم اجد مثلي خوت بها وجدي

بل يتضح لكثير من العالمين لتعيين ولهذا نسب الامام كلام الشيخ في هذا المقام الى اضطراب

وعدم انتظام ولعل الباعث على هذه النسبة انه ربما صرح بان العلم بغيره نفس ذاته تعالى

وربما نزله من عبارته واشار انه انه صفة زائدة قائمة بذاته على ما هو مذهب الصفاتية

كتاب الشفا وكثير من كتبه عن صعوبة المسألة وبعد تبيين فساد كون الصورة العلمية قائمة

بذواتها معلقة لا في محل او بذاته او بغيره فوض كيفية الامر الى الناظر المتأمل والبالغ في الصعود

وقال ان لم يتبين لك حقيقة علمه تعالى فلا باس لان الامر خطر العلم من ان يكون له في ذلك الجناب

العالي له مطمح لا سيما في دار الغرور وكان الامام لهذا وامثاله ربما راى من يخالف قوله

حكم بتزلزله واضطرابه وبالجملة كيفية علمه تعالى بالموجودات المغايرة له المتغايرة من مطامح

الاذكياء من اعاظم الحكماء وهو من الاشكالات التي اعيت العظماء وصارت قلوب العلماء فيه حيرى

ولهذا ما راى احد من كلام احد من العلماء ما يزيح هذا والاستاذ اراد كشفه وحله ظهر له

من اللوازم ما في ذاته موجبة لا يستلزم مكثرا في ذاته على ما سيقرره والمحقق الطوسي في شرح كلام

المشائين سلك مسلكا اخر فقال في حل مشكلات الاشارات حيث نزل اي من عبارة

الشيخ ان يكون معلوماته تعالى صورا قائمة بذاته تعالى ما محصله ان عقل الاول يعلم ذاته بذاته

وما عداه بصور قائمة بذاته والواجب تعالى يعلم العقل الاول بحضوره عنده ويعلم كل ما ارتسم

فيعلم الممكنات والمعلولات كلها به ومنه قال المولى العلامة قطب الدين الرازي وكما

ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول او العلم بهذه المقدمة ضروري ولا شك فيه

عاقل فان من علم جميع علل الشيء علم بوجوده ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول

لزم من العلم بذاته العلم بالمعلول الاول ثم قال وزعم الشيخ ان علوم الله تعالى عين معلو

ولما كان المطلوب فيما يعده ارباب التحصيل وكان طريق التعليم ان يقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولما لم يكن في المطلب قياس شعري ذكر الخطابة والجدل والبرهان وقال فيها ما محصله ان الدليل الخطابي هو ان المعلول حاصل للعلة الفاعلية وحصولها ليس دون حصول المقبول للقابل وهذا موجب العلم بذلك بالطريق الاولى ثم بعد تقريره قال ان الشيخ مهد المقدمات الخطابية برهن على مطلوبه بانه قد ثبت ان المبدا الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلزم من هذه المقدمات ان يكون حصول المعلول نفس العلم فانه لما كان العلتان متحدين لزم ان يكون المعلولان متحدين لاتحادهما كما ان تغاير التعليقين ليس الا بالاعتبار كذلك تغاير المعلولين ثم قال هذا انما يفيده لو انحصر علم الواجب بما صدر عنه اولا فيما ذكره ولم لا يجوز ان يكون له تعلق آخر من العلم به احدهما متعلق بمقدم وثانيهما الذي فوده ثم اول ان دليله انما يتم لو ثبت امران احدهما كحد الامرين اولهما ان العلم بالامور المتغايرة بالذات متغايرة بالذات دون الاعتبار وثانيهما ان المعلول غير العلة بالذات لكن الشيخ في الاشارات صرح بانه يجوز ان يكون شيء من جهة علة لنفسه من جهة اخرى فان المتعجب من حيث انه متعجب علة للضاحك من حيث انه ضاحك ويمكن ان يوجه بوجه لا يتوجه هذا فانه لو لم يثبت شيء منها الجاز ان يكون علمه بمعلوله عين ذاته او علمه بذاته عينه بالذات مغايرا له بالاعتبار وثانيهما الشرطية الدالة على ان اتحاد العلتين ذاتا وتغايرهما اعتبارا مستلزم لاتحاد المعلولين ذاتا وتغايرهما اعتبارا فان للمانع ان يقول لم لا يجوز ان يصدر معلولان مختلفان ذاتا عن علتين مختلفتين اعتبارا وانقدح وهو على ما يظهر من بيانكم كيفية

كيفية صدور الكثرات عن المبدا الواحد فانهم قالوا العقل الاول من حيث انه ممكن صدر عنه معلول ومن انه روح بالغير معلول آخر فاستشكلوا وقالوا لم يجوز ان يكون الواجب كذلك لئلا يحتاج الى العقل لجهات واعتبارات امثال ذلك ويمكن ان يجاب عن هذا بان مراد هذا المحقق من ان الاعتبارات والسلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فالم يصدر عن الواجب شيء لم يثبت فيه اعتبارات فلا يتقدم علمه بما صدر عن ذلك الصادر وان اعترض عليه المتاخرون بان ثبوتها لا يتوقف على صدور الغير بل يتوقفها يتوقف على توقف الغير ثم اقول بعد ثبوت ان الاول يمكن اثبات الدعوى بوجه تصويره ان علمه تعالى بما صدر عنه اولا بغير وسط ان لم يكن عين ذلك الصادر فاما ان كان غيره بالذات وح اما ان يكون عين الواجب او غيره فالاول لان الاول حق ثابت فرضا كما اشير اليه اولا تعين الثاني وهو ان يكون غير الواجب فان كان ذلك الغير قبل الصادر الاول لم يكن الصادر الاول صادرا اولا وان كان موخرا عنه لم يكن علم الواجب بذاته علة تامة له وان لم يكن مقدما ولا موخرا كان هو ايضا صادرا اولا فان كان قائما بالواجب صفة له لزم قيام صفته به وقد منعوه وان كان قائما بذاته لزم المثل الافلاطوني وقد ابطلوه على انا ننقل الكلام الى الصادر الثاني اولا فان كان علم الواجب به غير ذاته لزم صادر ثالث اولا وننقل الكلام اليه وهكذا فيلزم ان يكون الصادر الاول غير متناه او متناهيا منتهيا الى صادر اول يكون العلم به نفسه فيه ولا يخفى على الاذكيا انه بهذا الذي قررته يتاتى اثبات ما للشيخ ايضا ويظهر جواب ما اورده اولا وجه وجيه وبعض الناس ممن يريد ستر الحق بالوسواس بعد بسط كلام المحقق الاشارات وما هو صاحب المحاكمات ومدرسيهما اورادا ايرادا على المحقق فما اورده كلامه على وجهه ثم اورد ما لا يورد عليه فقال وما قيل ان حصول المعلول للعلة اولى

تحقيق
في ان نسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب
و نسبة القابل الى مقبوله
بالامكان

من حصوله للقابل على انه نسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل الى مقبوله بالامكان
فلما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل بطريق اولى فهو غير تام لان كون الشيء عالما
بالشيء يقتضي مجرد ذلك العالم ووجود المعلول في الخارج ان كان لا دنيا الوجود العلة فهو
معلول مرتبط بالعلة الايجابية الوجود لا نم ان هذا الارتباط مصحح للعلم بل القائل ان يقول
كما ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى مصححة للاتصاف فلذا
الثانية منشأ الاتصاف الى الاولى او لان منعه غير موجه ولا متوجه على ان المحقق صدر ابا
الاحتمال لمنع لا احتمال غير موجه ولا متوجه ولا يندفع الاحتمال الا باثبات امتناع وقوعه
وما الذي يبقى من هذا وما اورده منقوض ومردود ولعل المحقق يقول ان حصول الشيء
قد يكون حصوله مستتبعا للاتصاف اذا كان قابلا لذلك الوصف ولا يلزم الكلية الدعوى
ولا ان كل حصول كذلك وان كان موكدا فالسواد الذي سود وجهه به لا يفيد نقضا ولا
اما اولا فلان فاعل السواد وهو المبدا غير قابل للاتصاف به واما ثانيا فلان كون الحصول
موكدا يجوز الاتصاف احتمالا لا يستلزم ان يكون كل حصول موكدا كذلك وذلك العلة
على ان له ان يقول حصول المعلول الكل فاعل المبدء موكدا لجواز ان يتوقف على الحصول فلم
نسبته بالوجوب على ما توهم وحسبه دليلا منقولا على المحقق وان اراد منع الشرطية التي
ثانيا فليس هذا نقل الكلام المحقق ولا دعواه ولا معزاه وانه لا يدعي الشرطية على ان
حصول معلوم لقابل علم مستلزم لان يكون حصول ذلك المعلول لفاعله علما بل الذي
ادعاه مقدمة خطابية كلية ما نقلها هذا الفاعل المورد حاصلها ان حصول قابل معلوم
لقابل عالمية مستلزما للعالمية ذلك العالم بذلك المعلوم ولذلك يعلم العالم ما حصل

لذاته اولا لانه فحاصل ما حصله ان الحصول مطلقا على ما هو مستلزم للعالمية وحصول
هذا الحصول المطلق المستلزم للعالمية محصل لدليله الخطابي بقياس منطوق من الشكل الاول
صورته ان حصول المعلول لعلته حصول شيء لشيء وكل حصول كذلك مستلزم للعلم
الاول والعالمية الثاني اذا كانا قابلين لهما فحصول المعلول لعلته مستلزم لذلك اذا
كانا كذلك لكنه فيما نحن فيه كذلك فلزم ذلك وذلك ما اوردناه ولكون الكبرى
خطابية كان الدليل خطابيا والمورد لدليل المحقق بقياس خفي على ما توهم هذا المورد المانع
الناسخ الماسخ فلعله لرسوخ الشغب فيه لاحداث ما احدث منع ما منع وما اشعر
بان مثل هذا المنع الجدلي على الدليل الخطابي غير موجه ولا متوجه ثم اتى لالزامه والخلاء
الكبرى بعد ما سلمت مفروضة عنده فانه المشهور عند الجمهور ان العلم هو الصورة
الحاصلة عند العقل والصورة تطلق على الشبح والمثال وعلى حقيقة شيء وماهية الشيء
ما به هو هو هذا القابل المجادل صرح غيره بان المراد بالصورة في هذا التعريف هي
الحقيقة والماهية حتى بالغ في ان الحاصل في الحس حقيقة حقيقة الجبل وحيث رد عليه
الاستاد بلزوم حصول الكبير في الصغير اجاب بان الجبل الحاصل في الحس وان كان عظيما
فله مقدار اخر صغير من قبل محله وحصوله بالمحل بالمقدار الصغير ولا استحالة في كون
صورة واحدة في حالة واحدة في وجود واحد كبيرا وصغيرا معا من جهتين فالجبل
الحاصل في الذهن حال حصوله في الذهن وكبير وصغير معا بوجهين وصرح ايضا بان الكلي
الطبيعي والماهية الكلية موجود في الخارج فعلى ما اعترف به يصير تعريف العلم على
المعلول القابل الصالح للمعلومية الحاصل عند علته القابلة للعالمية والقابلية حيث

يصدق عليه انه صورة وحقيقة او ماهية حاصلة عند العاقل فان من عرف اللغة والاصطلاح ظهر عنده انه ليس عندنا ما يخصصه بالاشتمال حصول المعلول للعلة لا يقال يلزم العلم بكل شيء في ذلك بعيد مستبعد بل باطل مستنكر لانا نقول مستنكر العقول عن اعتبار الحصول او ان الحاصل عند شيء هو الحاصل له وليس كل قريب من شيء حاصل له والمعلول حاصل لعلته على ما صرح به المحقق وحققه الشيخ وغيره من المحققين في غير كتاب لا يتوهم ان الصورة المأخوذة في تعريف العلم هي الماهية الموجودة بالوجود الظلي لا الاصيل على ما توهمه بعض من ظاهر عبارة بعض حيث قال الاشياء في الذهن صور اما اولا فلان تعريف العلم بالصورة الحاصلة للقدماء من الحكماء فتكون الصورة بمعنى يكون في عرفهم حقيقة وهو الحقيقة ولا حقيقة لذلك التوهم فانه لو سلم ان العبارة لا تدل الا على ان الذي توهم من الماهية الظلية له معنى ويكون هو المعنى الصورة فظاهر انه اصطلاح حادث بعد هؤلاء الحكماء المعروفين وانهم ما اطلقوا الصورة واما ثانيا فلان الشيخ الرئيس ابا نصر الفارابي في كتاب الحروف صرح بان الصورة في تعريف العلم بالصورة الحاصلة بمعنى الحقيقة واما ثالثا فلان الشيخ الرئيس ابا علي بن سينا ايضا صرح في رسالته في المبدأ بان الصورة المأخوذة في تعريف العلم بمعنى الحقيقة حيث قال اوهم بعض الناس ان العلم لو كان هو الصورة الحاصلة لزم ان يكون الجسم والهيولى لا ما لمين بل ما يحل فيهما من الجواهر والاعراض ولا يعلم ان ليس شيء من الهيولى والجسم بقابل ان يكون عالما والذين قالوا ان الصورة الهيولانية والجسمانية ليست بمجردة لا يفهموا ولم يعلموا ايضا انها كانت حاصلة مخلوطة كانت المجردة حاصلة وفي كتاب المبدأ والمعاد والشفا والنجاة

والنجاة تصريحات بان الصورة في تعريف العلم بمعنى الحقيقة واما رابعا فلان الشيخ في الاشارات حيث قال الادراك تمثل صورة المدرك عند المدرك يشاهدها ما به يدرك صرح الشارح المحقق وصاحب المحاكمات بان التمثل هو الحضور وشبهها مستثنيا بنفسه او بمثاله وصرحا ايضا في جواب اشكال الامام بلزوم حلول السماء في الذهن بان صورة الكبير صغير وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير في افراد الانسان فان قلت على تحقيق يلزم ان لا يكون الصورة الذهنية الموجودة بالوجود الظلي علما وهذا خلاف ما طبق عليه القوم من اخرهم قلت اللزوم ثم اما اولا فلان اعتبار الوجود الظلي من زيادات المتأخرين دون الحكماء القدماء المعروفين واما ثانيا فلان الحقيقة والماهية في الصورتين على ما يظهر من ظواهر عباراتهم وافاداتهم ولا يظهر عليهم ان هذا التعريف الذي للقدماء وهو تعريف العلم بحصول الصورة لقائل العالمية انما هو تعريف خاص بمعلوم مخصوص وهو العلم المغاير للعالم بمعلوم يعلم بكنهه والمتأخرون حيث ارادوا التعميم عمموا الصورة فجعلوها شاملة للحقيقة والماهية والصورة الخالية الذي على الصورة باي وجه كان وقد يعدل من الصورة الى معنى اخر لزيادة الافادة ما سيأتي اليه الاشارة ومن اراد زيادة التعميم بدل الصورة بعدم الغيبة فجعله شاملا للحصول او عدم الغيبة فعلى اي صورة وحال ويكل قول وبمقال لا يكون المعلول الحقيقة حاصلا لعلته على ما اشير اليه من معنى الحصول نقلا عن الشيخ فيكون العالم العالمة عالمة لمعلولها وبهذا يتم الدعوى ثم الذي يستفاد من الافادات بعض الاعلام ان صيغة العلم بكل شيء تفصيلا واجمالا هو حقيقة ذلك الشيء

اخانه ابحرعفوه وعفايه

حاصلة للعالم فان كان تلك الحقيقة حاصلة له بوجود اصيل كان العلم حضوريا
وان كان حاصلة بوجود ظلي كان حصوليا ومما ينبغي ان يتنبه له ان النكتة في تعبيره
الحقيقة والتعبير عنها بالصورة دون الماهية ان حقيقة الشئ هي منشأ اثره على ما هو عليه
وقد يعتبر فيها التحقق والوجود في الخارج كما انه ربما يعتبر في الماهية الحصول في الذهن
فحيث اريد التعبير عما لا يعتبر فيه احد الوجودين بدل بالصورة تصوير الحقيقة الحقيقة
بما لا يوهم غير الحقيقة المقتضية فان لفظ الحقيقة حيث يطلق عرفا على ما يعتبر فيها
الوجود عينا يتوهم منها ان يوهم خلاف المقصود وكذا الماهية فالتبديل بلا ملاحظة اعتبار
لا بضرورة واضطرار ثم ان الذي سوده المسود تمثيل وتخييل خال عن التحصيل اذ الاسود
ما حصل له السواد بل القابل الذي قام به السواد بخلاف العالم فلا تجهل ولا تغفل ولا يبق
للناقض المناقض ان يعود ويقول ان قيام السواد بمحله وحصوله دون حصوله للعلم
فلو كان الاول موجبا للاسودية كان الثاني اولى بهذا لانا نقول للسواد القائم
بمحله قيام متضمن لحصوله فلمانع النقض ان يقول لعل موجب الاسودية هو القيام
دون الحصول العام الذي يحصل بدون القيام بخلاف العالمية التي موجبها الحصول
العام الحاصل بدون القيام كما في العلم بالذات وصافي القوى والآلات وليس في العبارة
دلالة على الاستدلال باخصية القيام من الحصول للعلة ولا يخفى انه ليس هذا
هو الجواب الذي اشرنا اليه وكان بينهما بونا بينا وفرقا مبينا على انا نقول ان
اردت بفاعل السواد الذي جعلته مادة النقض ان اردت به الصباغ فلا نسلم انه
فاعل السواد وان اردت به الصانع فلا نسلم انه قابل لان يكون اسود وحصول الشيء

واعلم حقا انه حكم عدل

لشيء بمقابلة لجملة موصوفا به لا لكل شيء ثم اني وجدت نسخة بخطه ان كلام شرح
الاشارات في كيفية علم الواجب بمعلوله انه حاصل له فحصل ان السواد حاصل لفاعله علم
وفاعله ليس باسود ولا عالم به واقول ان اردت بفاعل السواد وان اردت به موجده
وخالقه فلا نسلم انه غير عالم به وان اردت الصباغ فلو اغمض عن انه غير عالم به فلا نسلم
انه فاعل السواد بل الصباغ يلوث جسما بجسم اسود فيرى الجسم ملونا بلون غالب
اسود اذا كان السواد غالبا ولو سلم انه يصبغه وصبغته تعرض سواد الجزء اسود فلا نسلم
انه فاعل لذلك السواد وليس منه الا التهيئة والاعداد والفاعل هو الجاعل العالم
الخالق خالق العالم على ما هو المقرر المحقق عند المحققين من الحكماء والمتكلمين
فيسود ما يتحقق به السواد عند الاستحقاق كالعين حين الادراك كما لا يخفى على اهل
الادراك فما بال المنفصل وجلالك قصر بصيرتك عن بصارة على بصارة
غلام اسود حيث امر صاحبه وهو ابيض باخراج شوك نشبت في رجله فاخرجه
فاستغشته الضنا فقال المنفصل انما الذي يسودك فقال الغلام الذي يبيض
وجهه وراس الشوك وقد نشبت في رجلك واشد دني على اخراجه فاستغفره الضنا هذا
ولا يخفى ان الذي جعله بناية قوله من ان هذا المحقق كيف يقول بان الحصول للفاعل
يوجب العلم به بعد ما حققه من ان الحرارة في الجسم الرطب بفعل السواد وحرر في ذلك رسالة
نقلها العلامة بعبارته في شرح الكليات لا يفيد لانه قول المحقق الموحد لا يوجد بقوله
اثبات الوسع البقل ولا يمثله ثم ان هذا القاضي العادل بما له من الجلال كيف عند محكم
بشهادة كذب الخيال المبتدعة استشهادا به على بطلان اقوال العلماء العقلا حيث قرروا

فان توهم انه منه تفصل

حيث قرروا ان المعلوم هو الحاصل فى العالم دون القائم به على ما صرح به المحقق الطوسى

والمعلم العلامة قطب الدين الشيرازى والعالم المهدى قطب الدين الرازى والعلامة على القوشجى

فى الشرح الجديد للتجريد وهذا الجليل بماله من الجلال لما التفت الى ابطال الابتنية

واصبة لا يخفى وههنا على نفوس امية فلنشر الى حاصل ما حصلوه وبينا

الحشية او همها ونا الى دفعها ورفعها واذ انتهى الى شرح الجديد للتجريد

نبدا بدشبهة حاصلها ان حصول الماهيات وتوابعها فى الذهن يوجب اتصاف

الذهن بها ومنها ما يعلم ان الذهن لا يتصف به كالحرارة والبرودة الجواب

الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به فان حصول

الشئ فى الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشئ فى المكان

لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول فى الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان

به وانما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به لا حصوله فيه فى الذهن ومنه الاشيا

اعنى الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هى حاصلة

فى الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس

كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشيا

انفسها لا صورها واشباحها فى الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا

وجد فى الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود فى الذهن وهو

معلوم وكلى وجوهر اعنى مفهوم الحيوان اذ المراد بالحيوان بالجوهر ماهية اذا وجدت

فى الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض

فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود فى الذهن هو مفهوم الحيوان الذى

له شبح قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر فى الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه وهنا

بالذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم والموجود فى الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن

الشخصى الموجود فى الخارج فهو اذا جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال

واما على طريقة القائلين بوجود الاشيا انفسها فى الذهن فيشكل ان الموجود فى الخارج

الذى هو جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة

الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فى الذهن وهو قائم به وعلى تحقيقنا هذا نقول

ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فى الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم

بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية

وهو الموجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن

وهو كلى وجوهر ومعلوم والشبهة التى اوهمها الجليل الجلال انه هى التى سردها فى قوله ان

القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظ كلامه فهو بعينه

القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه عاد الاشكال الاول فهو لزوم اتصاف الذهن

بما يعلم انتفاؤه مطلقا والاشكال الثانى ايضا ضرورة ان ما يكون متحدا مع الجوهر

لا يكون كيفا واقوالنا انه لعدم ثبات قدمه ورسوخه وتزلزله وتلجلجه تردد بين امرين

تردد لا يستقيمها والزم على كل ما حسبه فسادا لم يلزم ولم يظهر فساده فانا لا نسلم انه لو كان

القائم بالذهن مخالفا للمعلوم بالماهية كان بعينه قولا بالشبح والمثال فان هذا القائم

بالذهن علم لا معلوم والمعلوم هو هذا المفهوم الذى هذا علم وعلى هذا التحقيق

ظهر ان المفهوم المعلوم موجود في الذهن لا قائم به وعلى القول بالشبح والمثال
لم يظهر ان المفهوم المعلوم موجود ام لا ولو كان فباى وجه وجد وجد وهل هو في
الخارج ام لا قائم على الحقيقة هذا من ابين لزوم ان يكون القائم بالذهن شبحا
ومثالا ولم يكن هذا التحقيق هو القول بالشبح والمثال ولو سلم انه هو فبطلان
اللازم غير بين ولا مبين بما مر وله ولم لا يجوز ان يكون حقيقة هذا بانها دائرة مبنية
وتحقيق القول بالشبح مما لم يظهر من اقوال القائلين به ثم لو لم يكن مغاير لم يعد
الاشكال من ابحاث فصلت في حواشي التجريد وفي قوله ضرورة ان ما يكون متحدا
مع الجوهر لا يكون كيفا مناقشة ظاهرة من نقوله فانه نقل ان الجوهر هو الذي اذا
وجد في الخارج لم يكن في موضوع وليس من المحال ان تكون كيفية ذهنية بهذا الحال
عود الاشكال الثاني على ما استشكله بحث وكذا في عود الاول لاحتمال ان يكون
انتفاء المحل به من لوازم احد الوجودين دون الاخر وعلى هذا التحقيق لا يرد النقض
بلوازم الماهية ثم الذي اورده بعد هذا من قوله وما قيل من ان علمه تعالى لا يتوقف
على قبول المعلوم فان النفس شاعرة بذاتها مع انتفاء القبول لا يجدي نفعا اذ يمكن
ان يكون مناط الاتصاف بالعلم احد الامرين اما العينية واما القبول فلا يتحقق مجرد
العلية انتفاء ما هو المناط وان تحقق نسبة اخرى فمدفوع لا بما هو الظاهر من ادراك
المرسم في الحواس كما يشهد عليه بعض عبارات المحقق والعلامة الرازي فانه لا يقلع
مادة الشبهة اذ للمجادل الجليل ان يعود ويقول لصاحب القيل ان مناط العالمية
احد هذه الامور العينية والانطباع والتسليم بل لما اشرنا اليه ومزيد تفصيل الكلام

الكلام في المرام انه قال المحقق الطوسي في شرحه للاشارات كما لا يحتاج العاقل
في ادراك ذاته لذاته الى صورة ما غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر الذي هو بها هو واعتبر
من ذلك نفسك فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهو صادر منك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك بل انما تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة
بذاتك وبتلك الصور فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل
ذاتك مع انك لست محلا لها وانما كان كذلك محلا لتلك الصورة فقط شرط
في حصول تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلك اياه فان حصلت تلك الصورة
لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلومات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير
ان يكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته
من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين وحكمت بان
عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذا حكمت تكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته

شيء واحد في الوجود من غير تغاير في الوجود فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول والعقل الاول شيئا واحدا من غير تغاير يقتضي بكون احدهما مباينا للاول والثاني
متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذا وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة
مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
معلولات لها بحصول صورها فيها وهو تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول
الواجب كانت جميع صور الموجودات بالكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها
والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال انتهى ما قال
ومن العجب الذي يعجب النظار ان معجب الناس لم ينظر ابن سينا من الانظار فوقع في غلطه من كان نظر
وما راى شيئا منها شيئا لا يرى ضعفه كل ذي بصر فقال قلت هذا الكلام اقناعي من وجوه
الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر عنه وما ذكره
من اعتبار نفسك لا يفي بيانه بل ولا بالتانيس به فان الصورة العلمية القائمة بذات
العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها وليس
المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره واذا كان الادراك الثاني في
ان تعقل الصورة بنفسها اصل غير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلاقة الصدور حتى يقال
اذا تعقل النفس صورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج

لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره بل تعقل الصورة
لعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها
بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج
في تصور الامور الصادرة عن المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث
ان قوله لا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلنا اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه محلول
ذات العاقل او صفاته الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصور له بوجه آخر غيرا
منك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة على المط الخامس ان قوله معلوم ان
حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان
اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله
للفاعل اوكد واليق فلا يكون دون حصوله للقابل ثم لكن لا يظهر ان الحصول
على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني
الحصول للقابل وان كان من اضعف من الحصول للفاعل وان كان اقوى
من الحصول للقابل لا يستلزم الانكشاف السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول الاول والعقل الاول شيئا واحدا تحكم بحت اذ المعلوم الاول
بالاعتبارات الثلثة التي لا يزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلثة المتباينة في الوجود

كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع ان القول بتعقل
الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل
الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصورة يقتضي ان يكون علم الواجب بها متاخرا عن تعقل
تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر
المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد لا يدرك الجزئيات المادية الا بالات جسمانية
ترتسم صورها في تلك الالات فليس تلك الالات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة للذات
بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها المحقق وهذا المطلب انقطع مقاله بعبارة
واقول اعلم اولا انه قد علم اولا ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام
بالمعلول فاذا كان المعلول حقيقة متشخصة لها لوازم لزم ان يعلمها علتها التامة بما
لوازمها والمبدأ الاول لانه فاعل تام مستقل في ايجاد الصادر الاول فيلزم ان يعلم حقيقته
المتشخصة مع جميع لوازمه وليس هو عين المبدأ الاول ولا يمكن حلوله فيه اما الاول
فلانه غيره عن الاتحاد بغيره واما الثاني فلانه يتعالى عن ان يحل فيه شيء لما بين
في موضعه واما ثانيا فلامتناع حلول تلك الحقيقة الصادرة بتشخصها فيه
فهذا دليل دال على ان بعض معلوماته تعالى غيره وغير حال فيه وبهذا يسقط القطع بما
لا يلزم ان يكون كل معلوم عين العالم او حالا فيه وايضا قد تحقق في موضعه ان النفس
المجردة الانسانية هي العالمة بجميع ما يعلمه الانسان من الكليات والجزئيات ان الجزئيات
غير حالة في نفس النفس بل في قواها الجسمانية المباينة لها وبهذا يتحقق حقيقة ما
المحقق ثم اقول ايضا العجب الجليل بجلالة الملك ان الوجوه التي اوردتها ردا على المحقق

المحقق كلما وكل منها مبني بوجوه لا حقيقة لشيء منها واما الاول فلان قولك غير بين ان
اردت انه غير بين عندك فليكن ذلك كذلك لكنه لا ينفعك ذلك ولا مورد له ام
او اعتراضا على غيرك ممن كان هذا عنده بينا او مبينا متفطنا بما تقدم اولا وان اردت
انه غير بديهي في ذاته الذي ادعى بداهته ولا يلزم المحقق في اثبات ما هو بصدد تحقيقه
دعوى بداهة هذا بل يكفيه صدقه وانه يتبين مما قدمه وذلك انه قدم ان العلم
التام بالمعلول وعلى هذا كما قدمنا يلزم كما ان يكون الاول عالما بالصادر الاول
بلوازمه والعلم التام بالشيء انما هو العلم بكنه حقيقته على ما قرره في شرح الاشارات
وغيره وجرده سائر الحكماء ثم فيلزم ان يكون حقيقة الصادر الاول حاصلا للاول
متعلقا به العلم وليس ذلك بالانطباع والحلول والاتحاد لما اشير اليه من امتناع
الاتحاد والحلول اي وجه كان فذلك بالتعلق بوجه اخر وباي وجه كان يلزم ان يكون
المعلوم عين العالم او حالا فيه ولا يلزم شيء من الاتحاد والحلول فظهر تعلقه هو حصوله
بلا اتحاد ولا حلول وبعد هذا انبه على ان المعلول حاصل للعلة حصولا ليس اضعف
من حصول المقبول لقابله ولم يحكم بان التعقل مطلقا انما يكون بالاتحاد او الحلول
ثم ان قولك لا يفي بيانه ولا بالتانيس به بطل وليس لما اوضحت به حاصل ولا يرجع الى
طائل فان الصفات ان كانت غير الذات فاذا كان الصفات مع الذات حاصلة حاضرة عند عالمية يكون
النفس عالمة كان هذا سهوا وثانيا بل بيانا وتبيينا فان العلم بالشيء المغاير للعالم
لا يستلزم حلول صورة الذهنية الذات الطلبية في ذات العالم بل يكفي الحضور من غير
صورة اخرى وان اردت ان حضور الذات بعينه حضور الصفات فهذه دعوى بط

فاسدة ظاهرة الفساد والبطلان وان اردت ان حضور الذات مستلزم لحضور الصفات
فذلك لا يضر المحقق بل يحقق كلامه ويبين مرامه فانه يظهر به ان حضور شيء قد يستلزم
حضور غيره وذلك مشعر به التنبيه ويفصل المنطوق بانه لا يستنكر ولا يستبعد
ان يكون حضور علة ذاته يستلزم الحضور معلولها كما ان وجودها مستلزم
لوجوده وهذا في القسم الثاني مجمل في القسم كاف واف ثم انه ليس في كلام المحقق
ما يدل على ان العلم بعلاقة الصدور مطلقا بل كلامه صريح في ان العلم قد يكون
لعلاقة الحصول بوجه الحضور والصدور في هذه الصورة وهي الصادر الاول عن الاول
يستلزم للحصول ولا يستلزم ذلك ان يكون كل صدور حصولا ثم ان اردت بقول المحقق
العلم بعلاقة الحلول انه بعلاقة حلول الصورة الظلية فعلم النفس بصفاتها التي تحل لها
صورها الظلية فيها وان اردت حلول ذي الصورة فاكثر العلوم الحصولية ليس كذلك
وان اردت ما هو اعم من ذلك فذلك ايضا ليس كذلك بل فيهما على ما مضى
ثم الذي زعمت من ان شرط التعقل هو الاتحاد والحلول اذا اردت به ابطال احتمال
باحتمال الابطال قاعدة علمية حكمية فلا بطال هذا الاحتمال يكفي ما سبق في تحقيق
السابق من ان المبدأ الاول يعلم الممكنات المعلومة كلها من غير حلول ولا اتحاد
وان النفس المجردة تعلم الجزئيات من غير اتحاد وحلول فيها وان ادعيت حصر علة التعقل
في الحلول والاتحاد الذين اشتملا فذلك تمام مدفوع بل ليس فيه طائل وكلام
المحاصل فان دليل الوجود الذهني انما تم لو تم في العلم الحادث المتجدد او في
بالمعلومات المعدومة وذلك ان الدليل المشهور المسطور في الكتب المتداولة

المتداولة المتناولة في العلوم المتعارفة هو ان العلم الحادث يستلزم حصولا
ولا يمكن ان يكون ذلك الصفة والا لزم ان يكون في النفس صفات كثيرة غير متناهية
ومحذورات اخر على ما اشير اليه في الهياكل فانك شرحتها بل جرحتها وظاهر ان هذا
انما يدل على ان العلم الحادث يستلزم حصولا واما ان هذا الحاصل صورة فلم يلزم
وانه قد يحكم على امور غير موجودة في الخارج باحكام ثبوتية صادقة وصدق تلك
الاحكام يستلزم ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فله ضرب اخر من الوجود واعترض عليه
بانه لا يستلزم هذا ان يكون ذلك الوجود الآخر في الذهن واجيب عنه على ما هو المشهور
عند الجمهور بان المراد من الوجود الذهني ضرب اخر من الوجود في اي موضع كان ولا يلزم
ان يكون حالا في العالم او في قوة من قواه وظاهر ان هذا الدليل ايضا لا يدل على ان يكون
المعلوم صورة حالة في العالم وقد يستدل بان معلومية شيء مستلزمة لان يكون
بينه وبين العالم به تعلق والتعلق بين العالم والمعلوم يستلزم ان يكون للمعلوم ضرب
وجود وهذا ايضا لا يدل على لزوم حلول الصورة فمن اين يعلم ان الذي يعلم انما يكون
بحلول صورة فيه ان لم يكن اتحاد ثم لو كانت علاقة المعلومية منحصرة في الحلول والاتحاد
وكون هذا ينبغي ان يعلم كل حال ولا يعلم غير الحال وكل منهما خلاف الواقع والواقع خلافه
فان كثيرا من صفات المدرك لا يعلم وكثيرا يعلم مما لا يحل فيهما كالمقادير العظيمة لا انه
بجلالته فيستلزم حلول الكبير في الصغير على ما اوضح به حواشي التجريد واما الثالث
فلان الضعف انما هو في تحكمات بالضعف فان المحقق نبه على ان الحلية ليست شرطا
للتعقل واستدل عليه بانه لو كان كذلك لم يتعقل العاقل نفسه ومجوز ان يكون

شرطا لاحد الامرين لا يدفع ذلك فان احد الامرين ليس احدهما واما الذي لا هذا
ثم ان حصر الشرط في احد الامرين يبطل على ما مر واما الرابع فلان منع الظهور مع انه
مما تقدم غير ظاهر بل الظاهر خلافه لما مر غير مرة وليس يمنع ما يثبته وتقريره غير مرة وجه
ولا توجيه وغير ظاهر ان يكون قوله فان حصل السند لا لا بل الظاهر انه تفريع على ما
من ان الحصول هو العلة فهذا الحلول في المصادرة بل ما سرده من العبارات انها
مصادرات ومكررات واما الخامس فلما مر غير مرة من ان ما توهم شرطا ليس بشرط
والا لم يكن غير الحال معقولا وقوله على اي وجه كان لم يدع احد ظهور ان الحصول
على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل الذي يظهر ويدل عليه ظاهر كلام المحقق
ان حصول المعلول للعلة التامة القابلة للعالمية يكفي واما قوله بل ربما كان
فهو مردود يظهر رده مما تقدم ومكرر غير مرة من ان الحصول للقابل ليس بشرط
للتعقل فان النفس عالمة بذاتها وعالمة بالجزئيات التي ليست قابلة لها مع ان
للقابل لا يصلح لان يكون شرطا للتعقل فانه ان اردت بالحاصل الظلية الة
لزم ان لا يكون النفس عالمة بصفاتها وان اردت الحقيقة العينية لزم ان لا
احد شيئا بصورة الظلية الذهنية وان يكون الجمادات عالمة بصفاتها لو
اردت الحقيقة ما هو الاعم لزم الثاني من ثاني اللازمين على التالي وهو ان يكون
الجمادات عالمة بصفاتها وقولك كما ان انه تمثيل خال عن التحصيل فانه فرق
وبرهن بين التعقل والاتصاف واستلزم الحلول الاتصاف في صورة لا يستلزم
ان يكون الحلول شرطا في التعقل ولا يصلح سند المنع كون الحصول فقد يكون

بغير الحلول ثم ان القابلية معتبرة في الفاعل التام المستقل اذا كان قابلا للتعقل
فانه جعله ما حصل له عقله لما مر من ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول
وفاعل السواد اذا لم يكن قابلا للسواد لم يتصف به وان لم يعتبر القابلية لزم
ما اشير اليه من علم الجمادات بصفاتها وان اعتبرت لم يلزم ان يكون فاعل
السواد متصفا بالسواد واما السادس فهو شبهة مبنية من الاشتباه من وجوه
الاعتبار فان التغاير بالاعتبار من وجهين الاول ان يكون الاختلاف والتغاير
في نفس الاعتبار لا في جهات المعتبر وحيثياته فيعتبر معنى واحد بعينه مرتين
كان يقال زيد زيد الثاني ان يكون التغاير في الاعتبار المعتبر بوجهين
وجهتين كان يقال الكاتب شاعر فاعتبر شخص واحد بعينه ملحوظا مرة باعتبار
انه كاتب ومن حيث انه كاتب واخرى باعتبار انه شاعر ومن حيث انه شاعر
وهما معنيان معتبران في شخص واحد بعينه بخلاف الاعتبار الاول اذ ليس هناك
معنيان والاعتبارات الثلاث التي اعتبروها في المعلول الاول بالوجه الثاني
الذات وعقله لذاته على حقيقته بالوجه الاول فانه يدعي انه عقله لذاته ليس الا نفس
ذاته معنا وليس الاختلاف الا في اللفظ والعبارة لا في المعنى ولهذا لم يعتبر الصادر
في اعتبار الاول التغاير الا ولجهة الصدور ولم يعتبر الصادر الا ولعقله لذاته فقط
جهة صدوره بل عقله الاول او عقله لذاته من جهة امكانه ولما ادعى المحقق ان عقل
الاول لذاته ليس معنى غير ذاته والتغاير في اللفظ لا غير كان الاعتبار المعتبر هذا
الوجه الاول لم يختلف المعلول به على ما ادعوه لم يرد نقض باعتبار الصادر

الاول من جهات الصدور فحكمه ما الحكم في الايراد ثم حكم ونقضه منقوض من غير
اعتبار النقض مكابرة والفطرة شاهدة بما حكم به المحقق على ما في المحاكمات واما
السابع فجوابه ما تقدم وهو ان الجاعل الفاعل الاول للصادر الاول بصدوره وصدوره
منه انما هو نفس تعقله اياه واما علاوته فلعدم ورود كلام الاعلام فانه لم يلزم
على ما قرره ان لا يكون الجزئيات مادية معلومة بل غاية ما لزم لو لزم ان لا يكون
معلومة بوجه حسية والمحقق حقق في سائر تعليقاته ان جميع الجزئيات مادية وغير
مادية معلومة للمبادي العالية بوجه عقلي غير حسي واختلاف وجه العلم لا يستلزم
اختلاف المعلوم الا ان يبقى شيء مجهولا الا ترى انه باختلاف الملاحظة ما لبصر والمراة
لا يختلف المعلوم بما هو معلوم وانما يختلف وجه العلم وجهة الملاحظة فتبصر وهذا
الذي جوزه المحقق هو بعينه ما قرره الحكماء المتاخرين منهم والقدماء ولم يلزم ان لا تسلم
صور الجزئيات المادية بالوجوه الجزئية الحسية الا بالة جسمية لانه لا يدرك لحظها
بشيء من الوجوه الا بالة جسمية ثم الذي افاده بقوله ولعيب ليس له فائدة
ظ لا يتكلف ذلك ثم ذيل علاوته شبهة هي انه اذا كان وجود المعلول الاول هو
نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فان
العلم والقدرة والارادة متوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار
والا لزم الدور والتسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول باختيار بالمعنى
الذي يشوبه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق انه ان شاء
علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويفضي الى شناعة عظيمة بل محض

محض الايجاب فاقول ان هذه الشبهة منشاها اشتباهات منها الاشتباه في المراد من الارادة
والاختيار فانهما على ما اختاره الحكماء وارادوا واهل العناية وهي مع التعقل عندهم قبل
وما ارادوا واما اراد المتكلم وعلى راي الفلاسفة ليس كل فعل صادر عن كل من
المبادي العالية باختيار ومسبوق بعلم وقدرة وارادة بل قد يصدر عن شيء
منها فعل بعناية شيء مع الصدور ومن غير كره ورضى والاختيار المسبوق الذي
اختاره المتكلمون ليس باختيارهم وهم غير راضين به ثم انه لم يقل احد بان وجود
المعلول الاول نفس تعقل الواجب الاول بل الذي يلوح اليه كلام المحقق ان
صدوره نفس تعقله وكم بينهما فبطل ما فرعه على هذا بوجه اخر ثم انه ان اراد
بقوله فلا يمكن صدوره بالاختيار باختيار الحكماء معنى الاختيار فالملازمة
غير مسلمة وان اراد الاختيار على ما اختاره الظاهريون من المتكلمين فبطلان
اللازم على زعم الفلاسفة ممنوع وهذا نزاع وخلاف بين الفريقين مشهور
ثم الايراد الذي اورده بعد هذا لا يختص بكون العلم على هذا الوجه الذي
ذكره المحقق ولا يكون افعال الاختيارية بل يرد على الالهية جملة ولا يرد على جواب
المتكلمين الايراد الذي اوردوا عليه على انه لكونه خارجا عن مقصد
بياننا هذا لا يشتغل بورده ثم ان شيئا من وجهك القبيحة لا يفيد سوى
الاقناعية والخطابية فانه يحتمل ان يكون جدليا لالزام بعض الاعلام
واهل الكلام القائلين بان العلم اضافة فانه على هذا مذهب مشهور وقد
يستبعد ان يكون الاول في الازل عالما بالكل من غير اضافة والعلم اضافة

فالمحقق اراد ان يبين ان ذلك لا يفيد لان الاضافة بين الاول وصور الكائنات
وهي اولية على زعم الحكما فعلى تقدير كون العلم الاضافة او مستلزما لها لا يراد
ايراد على الحكما على ان المحقق من تصوير صورة بنحو يتصور بها العلم البارئ تعالى
بالاشياء كلها بوجه لا يخالف اصول اصلها الحكما ويتصور ذلك بما صوره
وهذا من دار الحكما الى في سائر العلوم نظاير شتى كما لا يخفى على من علم
من علم الهيئة شيئا سيما فيما اورده في حل الاشكالات بل يفيد تلك التشنيعات
ولا يصغى الى ما سرده من المخاصمات ثم ان الاختيار على ما اختاره الفلاسفة
انما هو الارادة وصفاته عين ذاته على رايهم فلم يكن فيها تكثر ولا تاخر بعضها
عن بعض والمحقق في صدد تقرير راي الفلاسفة انما هو الارادة وصفاته عين
ذاته على رايهم فانه شارح لا جارح على ما اشار اليه في صدر الكتاب الا
المحقق الذي ليس من مذهب المشائين والذي يظهر من عباراتهم واشاراتهم
ان علمه تعالى بمعلولاته منطوي في علمه بذاته لم يرد في كلامهم ولم يرد منهم وجه ذلك
والمحقق وجهه بوجه لطيف دقيق لعله تفرد فيه ولا يوجد في كلام غيره فقال ولما كان
الواجب مقتضيا لجميع الممكنات بخصوصياتها على ما هي عليها في نفس الامر
فانه يقتضي امور مخصوصة اخرى وهلم جرا كان المقتضي لتلك الخصوصيات
عينه فانه المقتضي البحت لا الشيء المقتضي كما انه الموجود البحت والبسيط
البحت وكان عالما بنفسه علما حضوريا كان لا محالة عالما بالمقتضي لجميع
الخصوصيات وذلك العلم مستلزم بالخصوصيات نفسها فالعلم الثاني في الفصوص

ابو نصر الفارابي

في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه
فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة
الى ذاته فهو الكل في وحدة ذاته اراد بالظاهر المجرد عن المادة ولواحقها كما هو حاصل كلامه
هذا ان الواجب لما كان المبدأ لكل موجود وهو مجرد ينال الكل بنفسها وادراكها
من ذاته فلا كثرة في ذاته وذلك مجمل ما فصلناه واما ان علمه بالكثرة
لان ما علم به امور كثيرة واذا اخذ العلم مع الاضافة اليها يصير بهذا الاعتبار
كثيرا ضرورة ان العلم بهذا غير العلم بذاك كما يفصح بهذا قوله فكثرة علمه بالكل
واحدا واذا اعتبر نفس علمه مع قطع النظر عما علم به كان امرا واحدا حقيقيا
هو نفس ذاته هذا تمام كلام الاستاد ومقالته بعبارته وانا اشير الى ما تقرر
مقالته بتذكرة لتبصرة يتبصر بها البصير المتبصر لتعلم المعلم ويزيل الجهل اعلم ان
ان العلم على ما يعلم ويستفاد مما افاد الاستاد احد الامرين الاول انه شعور
بامر بوجه لا يشاركه غيره بوجه فيصير ذلك الامر معلوما مشعورا به الثاني
ماهية المعلوم وحيث كان المبدأ الاول يعني المعلول الاول معلوما له
بوسط او بغير وسط وبه ومنه يتعين الكل كان معلولا له معلوما له بذاته فلا
من علم مثقال ذرة وكان الكل معلوما من ذاته بذاته قبل وجود كل ممكن
فيوجد الكل بعلم سابق وهو عالم بالكل بالعلم الاول والعلم الثاني ماهية
المعلوم يحصل للممكن بعروضها البعض قواه وحيث كان الوجود زايدا على
الماهية لم يكن الوجود وما خصصنا معها وفيها وان لم يتحل عن وجود قط بل يلزمها

عروض احد الوجودين اعني الذهني والخارجي ثم تلحقه بحسب كل وجود عوارضها ولوازمها
خواص ولوازم وهي في حد ذاتها لا يلزمها شيء من عوارض شيء من الوجودين
وحيث كان كل ماهية من مقولة باعتبار وجود لم يكن الماهية في حد ذاتها
بدون اعتبار الوجود وان لم تخرج عنه تحت شيء من المقولات وذلك ان
المقولة اما جوهر وهو الموجود لا في موضوع او ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع فالمعية معتبرة فيها واما عرض فكل مقولة عرضية اخذ فيها
ومنها الوجود وان لم يكن اعتباره لجزئية الماهية على ما يظهر من حدود المقولات
فالماهية بدون اعتبار الوجود لم يكن تحت شيء من المقولات ولا يلزم ان
يكون كل شيء شيئا من المقولات بكل وجه واعتبار وبهذا الذي اوضحنا
يتضح ويظهر ركاكة ما اورده بعضهم من انه يلزم عدم تباين المقولات فان الماهية
الواحدة يحصل تارة في الذهن ولجزئية الخارج فبحد ذاتها ليست شيئا من
المقولات بل باعتبار وجودها في الخارج تحت اخرى كالكم والجوهر وبطلان
ذلك ثم ولا يلزم عدم تباين المقولات والمعلوم انما هو نفس الموجود ولا باشيا
وجود بل في وجود وحيث كانت العوارض الخارجية معلومة معها علمت بما
هي عليها في الخارج ولما كان ما اشرت اليه كافيا للفطن اللبيب في رد سائر الايرادات
البارعة اكتفيت بهذا ومن اراد الاستقصاء فليرجع الى حواشينا على الشرح
الجديد للتجريد هذا ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول افاد المص لزيادة
ايضاح ما اشار اليه انه قيل كيف يتصور ان يكون امر واحد حقيقي لا كثرة

لا كثرة فيه اصلا علما بجميع الاشياء واي علاقة وارتباط بينه وبين مقتضياته
واجيب بانه لما كانت الاشياء صادرة من ذلك الامر الواحد وهو مبدا تفصيلها كان
محيطا بها احاطة مثل احاطة النواة على الشجرة وبهذه العلاقة يكون ذلك الامر
جميعها مجملا علما بها واقول فيه نظر اذ لا احاطة للنواة على الشجر وليس النواة جميع
الشجر مجملا فان ذلك تخيل خال عن التحصيل بل الشجر يحصل منها ومن امور اخر
فالاولى ان يقال في الجواب كما ان الصورة المختصة بشيء يميز ذلك الشيء كذلك
المقتضي لخصوصية شيء يميز ذلك الشيء اما تميز الصورة الذي للصورة فبواسطة
انطباقها عليه واشعارها به كمفهوم الكاتب القائم بالذهن فانه وان لم يكن ممن يكتب
هناك الا انه متحد مع من يكتب اذا وجد في الخارج ومشعر به في الذهن واما تميز
المقتضي للمقتضى فبواسطة ان المقتضي لا اقتضائه من ذات المقتضى وصفاته بحيث
لا يشاركه غيره تتعين ذاته وصفاته بحيث لا يشاركه غيره تميزا يميز به المقتضى
عما سواه ويترجح وجوده على وجود غيره كما ان الصورة التي يتميز بها الشيء اذا حصل
عند المدرك كانت علما به كذلك المقتضي الذي يتميز به الشيء اذا حصل عند المدرك
كان علما به ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في نفس الامر امرا واحدا
لا كثرة فيه وتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما سواها فلا استبعاد
في ان يكون ذلك الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما بكل واحد منها حتى
يكون جميع الاشياء في الشهود على الذي بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا والى
هذا اشار بقوله فهو الكل في وحدة هذا تمام ما افاده وقد قدمناه شرحا مفصلا

لا باجمال واورد عليه بعض القاصرين انه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة

له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون

مشعورا به بمجرد كونه مبدا لانكشافه وعلى فرض حضوره بمجرد التوهم المذكور يقال

من ان حضوره اما في ذات العالم او في غيره وكلاهما يستلزم المحذور على

قياس العلم على الصورة وازال الاستبعاد بذلك القياس مستبعد جدا

اقول انه يجلى له شانه وعلو كعبه وكانه لم يفهم ما افاده الاستاد فاورد

الايراد والنظر في المثل على ما اذا لم يفهم التقرير الذي اورده مردود بوجوه

منها ان اللازم من المباينة ان لا يكون حضورها حضوره بذاته لا مطلقا ولا

يخفى ان من هذا الحضور يلزم الشعور فلا نم قوله لا يكون مشعورا به ولا نم

ان العلم بشيء يستلزم حضوره بذاته بل اللازم ان لا يكون ما ينكشف به المعلوم

اما ذاته او صورته او شبحه ومثاله او ما يميزه ويعينه ولو لزم في العلم بشيء حضوره

لم يكن النفس عالمة بذاتها اذ الشيء لا يكون حاضرا عند نفسه ولم يكن احد

عالما بالامور البعيدة الغير الحاضرة ولم يتصور تصور اجتماع النقيضين

والنقيضان المجتمعان وغيره من الممتنعات بالحكم عليها بالامتناع ولم يتحقق

قضية حقيقية ثم اجزاء الترديد وتردد بعد التحقق والتحقيق غير مفيد اذ بعد

ما تحقق ان العلة التامة الواحدة بنفسها علم ينكشف به المعلول يختار ان

الذي هو علم المعلول هو نفس العلة الغير الغائبة عن نفسها فعلم العلة بذاتها

هو بعينه علمها بمعلولها من ذاتها التي هي مبدا الانكشاف معلولها وبعد الا

الانكشاف وما به الانكشاف لا يلزم ان يكون مساويا للماهية المنكشف ومنها ان استلزام

الحضور للمحذور المذكور ثم ما عناه وطلبه من المطالب غير لازم واللازم غير مطلوب فان ثلث

الحضور العلمي يستلزم لحصول الحقيقة والماهية فان العلم على ما هو حقيقة المعلوم

وحيثية فيعود السؤال ويبقى الاشكال الثلث يستفاد مما حققناه في الطلب السابع

ان هذا في العلم الانفعالي دون الفعلي لكن حق القول من ان العلم اما اجمالي

او تفصيلي والتعريف بالصورة بمعنى الحقيقة وحقيقة للثاني دون الاول والعلم

فيما اعتبر في اصل العبارة من الاضافة دلالة على هذا وهي قرينة جلية حيث

يستفاد منها الاختصاص فان اصل العبارة في التعريف ان العلم بالشيء هو

تمثل صورته عند ما يدركه الا انه عبر عنه بالمشهور وبعبارة اخرى هي الصورة

الحاصلة عند العقل ولا يخفى ما في المشهور من التقصير والقصور وحيث

لم يعتبر الاضافة وخص المدرك بالعقل فيخرج عنه بظاهره علم الحيوان غير

الانسان اللهم الا ان يخصص التعريف ويعم العقل او يأول الحاصل الى ما يشمل

ذلك الحصول على ان حصول الماهية والحقيقة على ما حققه الاستاد ثم يحقق

فيما حققه تحقيق جواب وتقرير ما يندفع به السؤال ويضمحل الاشكال بخلاف

ما قال هذا القائل المورد والمستند لعجبت يصير على ما يصير من ان الصورة

العلمية والعين الخارجي فردان لنوع واحد وربما يصرح انهما شخص واحد فعلى

هذا ما نقول في العلم الاجمالي الذي اعتبره فان اخذنا ما قررناه ونثبت به

لم يرد ايراد اصلا والا لكان الايراد عليه اشد على الاستاد ومنها ان توجيهه الذي

سيجيء عن وجيه ولا موضع ولا موعى فيه ما ينبغي ان علته وهو موجود بوجود
لا يخفى منهما ما قرره المص من ان المعلولات متعينة في العلة حاضرة حضورا علميا
ولا يلزم ذلك حصول صور متكثرة بل صورة على ما صوره ثم هذا المورد اورد
ما يرد عليه بايرادات فقال القول الذي يشبه ان يكون مذهب الحكماء هو ان
ذاته تشتمل على العلم القائم بذاته وعلم المعلولات اجمالا كما سبق التلويح اليه من نقل
كلام ابن من قال ان صورة المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة
فهذا العلم القائم بذاته هو علم بذاته باعتبار وعلم اجمالي بمعلولاته باعتبار
اخر والحيثية الاولى علة للحيثية الثانية فعلمه بذاته من حيث انه علة بذاته
علة لعلمه بغيره كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ للعلم التفصيلي لكن هذا ذلك العلم
الاجمالي الالهي بخلاف الصورة التفصيلية في الخارج وفي المدارك العقلانية
والانسانية وغيرها فالمعلولات كلها حاضرة لديه من غير ان يكون لها كثرة
بحسب ذلك الحضور فان الصورة العقلية في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة
المعلومات على ما تقرر في موضعه فهذا الوجود الذي ذكرنا انه مبدأ اشتقاق
الموجود وينسب اليه جميع الموجودات كما سبق وليس هناك وجود عارض
بل وجود غيره عبارة عن انتسابها الى ذلك الوجود القائم بنفسه كما سبق تفصيله
فكما انه وجود قائم بنفسه فهو علم قائم بذاته ولما كان علمه مبدأ للممكنات
مخصصا لوجودها كان بهذا الاعتبار قدرة وارادة اقول العمري انه وجهه
هذا قبيح وعن وجيه يتوجه عليه ما اوردته على الاستاد وايرادات اخر

ان اردت انه ليس له علم بها قبل وجودها وان اردت انه ليس له علم بهو رجوع
الى بعض المذاهب السابقة الباطلة التي عرفت فسادها ثم ليت لما اشار اليه
من الاجمال اجمال وعيه اهمال فان الذي سماه اجمالا ان كان فعليا بمعلولاته
معلوما انه قبل وجودها الزم ما الزم والا فلزم ما لزم اولا ثم ان الذي صدره باقول
مما اخذه من كلام غيره ومسخه وما فهمه على وجهه ثم ان الذي صرح به بقوله
فان الصورة العقلية في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة معلوماتها مما يرد عليه ما اورده
على الاستاد بقوله لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود لا يكون
حضورها حضوره وهما لم يحصل الشيء اه وقوله على ما تقرر في موضعه ومن قبيل
التمويهات التي يتشبث بها في المغالطات فان الصورة الواحدة قد يراد
بها صورة بسيطة لا جزء لها اصلا ولا يقبل قسمة بوجه من الوجوه ابدا او
قد يراد بها صورة كثيرة عرضت لها وحدة فلو حظت معها معا د
بالذات واحد فان اريد بان العلم الاجمالي صورة واحدة انه صورة واحدة
بالوجه الاول فلا نم انه علم بالمعلومات الكثيرة وما تقرر في موضعه هذا فلا
ولا يجدي به ثم الذي وهم او توهم انه وجود للكل وهو علم فيكون علما بالكل
سفسطة بل قرمطة لا يخفى ما فيها من وجوه الفساد والافتراء على الحق فضلا
عن فاضل وما سرده في قوله فالوجود العلمي الاجمالي هو بعينه الذي ذكرنا انه
مبدأ اشتقاق الموجود وما ينسب اليه جميع الموجودات الخ مضحكة ولعل
الوجه فيما توهمه من ان الشبهة يندفع بهذا لانه غير محصل من محصل لا يحصل

لمحصل فلا يورد عليه ايراد تذكرة فيها تبصرة ان الاستاد قدس سره
افاد ان العلم بالشيء هو ما يعين ذلك الشيء ويخصصه ولا يلزم ان يكون
مهية المعلوم نفسها او ما يساويها او العلة بنفسها يعين المعلول فيكون
علما به ورأى بهذا انه ينحل اشكالات شتى استصعبوها وما يؤيده ما افاد
ان الرئيس اشار في الاشارات الى ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل
وقال الامام ان لهم قاعدتين متنافيتين احدهما ان الافعال الطبايع
قالوا النار اذا تحركت فالعلة الغائية لتحركها كونها في الحيز الطبيعي وثانيهما
ان الغاية علة لفاعلية الفاعل وذلك ان مهية غاية فعل الطبيعة لا يجوز
ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور للطبايع وكذا في الخارج قبل
وجود المعلول فتعين ان يكون معدومة فيلزم تعليل الوجود بالمعدوم
وقال المحقق الطوسي في جوابه ان الطبيعة ما لم يقتض لذاتها شيئا لا يحرك
الجسم الى حصول ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها ولها شعور
به قبل وجودها بالفعل وشرح صاحب المحاكمات هذا فقال الجواب التزام ان
للطبايع شعورا غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف ومنهم من اثبت
هذا لجميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد ان انات الحيل يدرك
الجانب المذكور وهذا مما يؤكد واعترض عليه بان صاحب الشفا انكر هذا مع
شعور الصور العنصرية وقال انه يشبه كلام الصوفية الا ان يأول فلا
لعل الفاعل يلزم غاية وقال ذلك المحقق في التجريد واثبتوا للطبيعيات غايات

غايات وكذا للاتفاقيات والمذكور المسطور في الشرح ان الحكماء يطلقون
الغاية على ما يتادى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان للفاعل
مختار الفعل ذلك بفعله لاجله وهو اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار
اثبتوا للطبيعيات غايات هذا كلام الاعلام ولعله بالتمام غير تام وما في الشرح
مجروح والاطلاق الذي تشبثوا به مدفوع بل الظاهر من احكام الحكماء ان لكل
فعل اختياري او طبيعي علة غائية وجعلوها كالعلة الفاعلية عاما وما ارادوا
بالعام الا العلة الغائية وقصد الاثبات هذا ولو كان المراد ما ذكر في الشرح
لم يحتج الى النظر والاستدلال فان ظاهرا ان كل فعل يتادى الى شيء ودعوى ان بعض
ما يتادى اليه الفعل هو الذي اذا كان للفاعل شعور لقصده وتخيل من غير
تحصيل وبهذا الوجه لا يظهر للاتفاقيات غاية ما حيلوه فكل من الاغمية واثبات
الغائية للافعال الطبيعية فهذا الاغمية تمه والذي قرره المحقق هو الموافق
لاحكام الحكماء وظاهر كلامه في التجريد يفيد هذا وهذا هو المطابق للموافق
من غير تحمل تمحل مجاز وعدول عن ظواهر اقوال الحكماء والافعال الاتفاقية
منتهية اما الى الطبيعيات او الاراديات ولها غايات فلها غايات واما الذي انكر
هذا بانكار صاحب الشفا فلعله لم يشعر ما عني فان الذي يستفاد مما افاد
ان الافعال التي للطبايع ليست لشعور بارادة بل الشعور بطبع من غير
ارادة وتوضيح هذا على ما ادى ان الشعور به قد يريده الشاعر ويقصد
بارادته تحصيله وقد يقتضي طبعه تحصيله والافعال الصادرة عن الطبايع

من هذا القبيل فلكل فعل طبيعي او ارادي او اتفاقي علة غائية كما ان له علة فاعلية
والعلتان متحدتان لجميع الممكنات الصادرة عن عللها بالذات الى المادية او صورية
الخاصتان ببعضها فهذا مقتضى راي الحكماء كما لا يخفى على من عرف مدارك
هؤلاء العظام واما الذي شبهه بكلام الصوفية فهو شعور المستتبع للارادة
والتاويل الذي اشار اليه المعترض لعله ليس من كلام الرئيس والغاية التي
الزم والتزم لزومها ان كانت هي العلة الغائية لعاد الايراد وان كان بمعنى
اعم على ما في الشروح لورد عليه ما اورد عليه ثم ان الضعف الذي اشار
اليه صاحب المحاكمات ضعيف لا دليل عليه فظهر ان راي الحكماء ان العلة
المقتضية لشيء شاعرة به وليس هذا الشعور شيء بصورة ينطبع فيه بل هو
نفس الاقتضاء فهذا الاقتضاء نفسه علم بما يقتضيه وتاييد هذا الذي
الاستاد فلا يخفى هذا ولنعود الى ما افاده الجليل بجلالة فنقول انه لما
اتى في عبارته صيغة اخرى جريا على عادته فاراد ان يرد على ما افاده الاستاد
سابقا فقال وما قيل من توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته من ان صفاته
بمعنى الخارج المحمول فمدفوع بان صحة الحمل مشتركة بين الواجب وغيره واقول
معنى كلام الاستاد ومحصل ما افاده ان الواجب له صفة لا غيره وغيره
له غيرها من المحمولات وان كان له هذه من الاشتراك ولو كان فيتكلم
بما افاده بل العلة تقرير ما قرره وهل هذا الا كما يقال لما قيل ان نسبة
الوجود اليه تعالى انه موجود مدفوع بان غيره موجود هذا وبعد الخروج

الخروج نعود الى متن الشرح وشرح المتن ونقول ان المشائين خلافا للاشراقيين
عن اخرهم قرروا انه تعالى يعلم ويفعل ويوجد وعلمه فعلي مقدم على كل معلول
الا انه لم يورد ولم يرد دليل اليهم معتد بهذا ولهذا ترى اختلاف العلماء حتى
ان المحقق الطوسي ره لتقرير رايهم قرر ما تقرر خلاف هذا وما يحتمل انه يمكن
الاستدلال على دعوى هؤلاء الحكماء بما لهم من الاصول في قول العلم بكل شيء
منه انفعالا لا ميحو امثال اخراعه ذاتا صورة او جا محاكاة او ذاتا والعلم بالعلة
التامة علة تامة للعلم بالمعلول فعلم الواجب بذاته تعالى علة تامة لعلمه بما هو
علة تامة له فلو لم يكن علمه تعالى بمعلوله هذا فعليا قبله لم يكن علمه تعالى
بذاته علة تامة لعلمه به واما الطريقة التي سلكها المتكلمون في اثبات علمه تعالى
فيفيد فعليته علمه لا كل علم فاعلم ذلك ثم من العين واتقن ما اوردته وما
تقدم ثبت لديه وتبين بين يديه انه تعالى يعلم من ذاته جميع معلولاته فانه
لتجرده عالم بذاته ولانه علة تامة لتعين معلولاته فعلمه قبل وجوده علما
فعليا من ذاته اذ ليس قبل جميع الممكنات وجود لغيره ثم من علمه بذاته
وبمعلولاته القريبة يلزم علمه بسائر معلولاته لما تقدم وبمثله يلزم ان يكون
علمه بها كلها من ذاته فان قلت للمعارض ان يعارض فيستدل على خلاف
الدعوى بانه لو كان الواجب عالما بالممكنات من نفس الذات لزم ان يكون فيه
ماهيات تلك الممكنات وحقائق تلك المعلولات ويلزم من ذلك المحالات
قلت الملزوم الاول اولا والثاني ثانيا ممنوع اما الاول فلان علمه فعلي

فلا يلزم ان يكون فيه جهة المعلوم على ما سيقرره المصنف في المطلب السابع واما
ثانيا فلان علمه تعالى بمعلولاته من ذاته اجمالي فلا يلزم المساوات للمعلوم جهة ولا حقيقة
على ما حققته فهي غير العلم الانفعالي التفصيلي لم لا يجوز ان يتحقق امر يكون
حصوله للعالم مستلزما لشعوره بالمعلوم على ما هو عليه في الوجود الاخر
العيني ويشبه ذلك بانه في العلم التفصيلي قد يخالف الصورة ذا الصورة
في كثير من اللوازم وبذلك ظهر ان ما في السند قريب غير بعيد فلا استبعاد في قول
المص ولا استبعاد ولا يرد عليه ما يظهر من ظاهر النظر من انه كيف يحقق ام
باحتمال الغرض المص تشبيه او تمثيل بمثال فقهي كما لا يتوهم على ان في مثل
هذا المرام يكفي الاحتمال وعدم استبعاد واما الثاني فلما سبق في الرسالة
وفي الشرح باشارة ولنوضح ما افاده الاستاد بوجه مشير الى وجه بوجه
بوجه وجه والكلام في المرام والتحقيق الذي يفيده النظر الدقيق في الرسالة
الملحقة باشارة قبلا ان حقيقة العلم عنده هي الامر الذي يكون الشعور
شعورا بالمعلوم على ما هو عليه في الوجود الاخر العيني ولا يلزم ان يكون مشعورا
به على ما هو عليه في الوجود العلمي ولا يلزم ان يكون مشعورا به ذلك الا
حقيقة المعلوم ولا ماهيته بوجه الا انه في العلم الانفعالي يكون ماهية المعلوم
بوجه على ما قرره في حواشيه على التجريد وجعله وجها التوجيه من قال
بحصول الماهية في الذهن ولا يدع انه كلي بل العلم هو الذي يكون الشعور
نفسه شعورا بغيره وهو المعلوم على ما هو عليه في الوجود الاخر وذلك

وذلك عام شامل الاقسام هي الماهية والحقيقة كما في الحضوري والحصولي ولا مر
العين ماهية كما تقدم اذ لم يكن كما في العقلي في صورة ثم انه تعالى معين لكل معلوله
فهو من حيث انه معين له عالم به وعلم هو عين ذاته فيعلم الكل من حيث
انه معين له فله صفات محمولة بها يصير معلوله معلوما كل بكل والكل بالكل
فلعلك دريت بالتنبيه الذي في اخر الفصل الثالث انه ما له من الصفات
محمولات فله علم محمول يعلم به معلوله واعتبار الاجمال يكشف قناع الاجمال عن
جمال هذا الحال على ان كثرة المحمولات لا يؤثر كثرة في الذات ولا يلزم تم لا ابا
معين المص فقط بل لوجه اخر وجيه فهذا وجه وللمحو وجوه ينظر اليها من
نظر منظور بها يكشف سر فيه اسرار ينبغي سترها على الاغيار والاعتبار
والاسرار بها اولى من الاعلان والاظهار عند النظر الى وجهه وكشفه بعين
دهشة بلا وغشية في كيفية الجلاء والحقائق الاسرار والاظهار من حيث
سوداوده سر كردانم كه باوصال خداوند سخن چون دانم من و توحيد تو
مهمات دلم مبلرزد اين قدر لبس كه حد بيت بزبان ميرانم بل نقول لي
اشربت بل هديت الى قصة ربينة فيها شجرة طيبة بهية اصلها ثابت وفرعها
في السما بل اصلها في السما ثابت وفرعها العتلا الى اعلى العلا لها وعليها
وبها ثمرات مثمرة للحيوة في جنات نعيم لذات لذات لها صفات لا يتاتى
اجتنابها الا برياضة بعد جرادة شوقه متلفه مجمعه محققين اذ باطن ويصح
واتضح بها دينها بالعينها انشاوا اما الفحص الفج فلا ينال الا المثال ولا يكشف

المقال غير الحيال درنيابد حال پخته هيچ خام پس سخن كوتاه بايد والسلام
ثم اقول مقصوده تصوير كونه تعالى بذاته عالما بالكل باربع صور اولها ان يكون العلم
الممكنة عند الواجب صورا هي عوارض تحليلية فلا يلزم ما الزموه على اقوال
الحكماء وبهذا يفصح الشفا واشارات الاشارات وافادات الحكيم الفارابي
وثانيها ان يكون ذاته بذاته علما ومعلوما بالذات لكل الممكنات او لكل منها
وثالثها ان يصير ذاته عين العلم بكل واحد من معلولاته واحدا واحدا بالترتيب
او معا ورابعها ان يكون صور المعلومات عنده وبه متعينة ولا يخفى انه يمكن
حمل كلام المتن على هذه الوجوه كلها كل بوجه بل وجه لكل وجه بوجه وجيه لكنه
غير خال عن حال مخل بوجه المطلب الرابع وجه العلم بكيفية علمه تعالى بالامور المتغيرة
المتزاملة وخلاصة ما قرره قدس سره في هذا المطلب ان العلم يتغير بتغير المعلوم اذا
كان زمانيا او انفعاليا حادثا منه واما اذا لم يكن كذلك فذلك غير لازم والعلم
الازلي الذي له شأن انه لا ابدا منزه عن هذا وليس عند ربك صباح ولا مسا
ثم لنظم الكلام وحسن النظام والانتظام اورد ما اورده في صورة السؤال والجواب
فافاد قائلا فان قلت لو كان العلم بالعالم الموجود وهو ما سوى الله
من الموجودات وفيه ما يتغير نفس ذات الواجب اي عين ذاته تعالى على ما اشرنا
اليه فاذا تغير العالم بتغير شيء ما فيه من حال الى حال فلا يخلو اما ان يتغير علمه
بالحال السابق او لم يتغير فان لم يتغير لم يكن مطابقا للواقع وان تغير لزم تغير
ذاته لعدم زيادة صفاته قلت انه لم يتغير علمه بالحال السابق ولا نم انه لو

لم يتغير لم يكن مطابقا للواقع فانه يعلم الحال السابق من حيث انه في زمانه و
في ذلك الزمان لم يتبدل الى حال اخرى مثلا يعلم من اقتضائه ذاته ازلا وابدا ان
العالم وكل جرم منه في كل جزء من اجزاء الزمان وفي كل آن من اناته باي صفة وحال
من السبب المقتضي لتلك الاحوال وهذا العلم لم يتبدل بتبدل العالم نعم لو علم
احوال العالم من حيث حصولها فيه يختلف العلم باختلافها والى هذا اشار
المعلم الثاني في الفصوص لقوله كل كلي وجزئي ظاهر من ظاهرية الاول الكل لا يظهر له
شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان والان بل عن ذاته والترتيب عنده شخصا
شخصا بغير نهاية فاذن علمه بكل واحد واحد من معلولاته نفس ذاته ويلزم
من ذلك ان يعلم كل واحد واحد من الموجودات الخارجية والذهنية كليا كان
او جزئيا مع جميع ما هو عليه من الصفات والاحوال والاوقات الواقعة التي هو فيها
علما ازليا ابديا غير متغير لان جميع هذه الامور معلولة لذاته البريء عن التغير و
حاصل السؤال ان بعض معلوماته متغير قطعا فالعلم بذلك المعلوم المتغير ان
كان متغيرا بحسب تغيره ليطابقه وانما لزم التغير في الذات لما مر انفا من عدم زيادة
صفاته وان لم يتغير لم يكن مطابقا دائما فانقلب علمه جهلا حاشاه ولا يخفى وجه
الجواب عن هذا السؤال الا ان الاستاد افاد وجها يستفاد من كلام بعض الحكماء
الكرام فحصله منع كلية الملازمة والتنبيه على صدقها في العلوم الزمانية الحادثة
زمانا وكذبها وعدم اللزوم في الغير الزمانية وعلمه الازلي غير زماني فلم يلزم
من تغير المعلوم تغير علمه الازلي وتوضيح الكلام في المرام ان السائل ان اراد

بعلمه الذي بحسبه متغير لا انما تغيره بتغير المعلوم العلم الازلي فلا لزوم ثم فان هذا
العلم غير زماني وليس في الازل مستقبل ولا ماضي ولا حال حاضر بغيب وان اراد
علمه مطلقا باضافات وتعلقات فلو سلم ان تغير المعلوم يستلزم تغيره فلا نم
ان تغيره يستلزم التغير في الذات والصفات وما سوى التغير ما هي الحقيقيات
ثم الذي ينبغي ان ينتبه له ولا يغفل عنه انه يمكن تقرير السوال بوجهين اولهما
ان المعلوم الموجود في الخارج يتغير حالاته وصفاته فلو لم يتغير العلم به لزم الجهل
وان تغير تغير العالم ذاتا كما يتغير العالم اجزاء وصفاتها وثانيهما ان المعلوم
مطلقا موجودا او معدوما متغير فتغير العلم به مستلزم لتغير العالم او علمه
نعرض للجهل والاستاد قدس سره اشار الى الوجه الاول حيث اعتبر العالم واراد به
ما سوى الله من الموجودات الخارجية المشاهدة ولوح الى تغيرات ما في
في احوالها وصفاتها فاجاب بما قرره وحصلناه ولا يخفى على الاذكياء ان هذا
الجواب لا يتاتى على تقرير السوال بالوجه الثاني فانه يشمل الزمان الموهوم
وانانه فللسائل ان يعود ويقول انه ان لم يعلم الزمان الحاضر بخصوصه لزم
الجهل وكذا ان علم ولم يعلم الغيبة والمضي وان علم يتغير علمه بهذا الوجه الذي
حررناه يظهر ضعف قول من قال فان قيل اذا كان علمه تعالى عين ذاته وهو
عالم بالمتغيرات فاذا تغير حال المعلوم ولم يتغير علمه لزم الجهل لعدم مطابقة
علمه للواقع وان تغير لزم منه تغيره تعالى قلت انه تعالى يعلم المتغيرات على
وجه لا يتطرق اليه تغير مع كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان الحادث الفلاني

الفلاني يوجد في الان الفلاني او الزمان الفلاني ويعدم في الان او الزمان
الذي بعده وهكذا في ساير الحوادث فانه في علمنا بعلمها بعلم الاجمالي هو عين ذاته ثم
على وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور المترتبة المتعاقبة وانما
يلزم التغير فيه لو كان علمه بحسب حضوره في الان او الزمان مثل ان نعلم ان زيدا
قائم الان اذا ابيد فلا بد ان نعلم انه قاعد الان والا كنا جاهلا وكان استمرار
علمك بقيامه جاهلا واما اذا فرضنا ان نعلم ان زيدا في ذلك الان او
في ذلك البعض من الزمان بصفة القيام وفي ذلك البعض الاخر بصفة
القعود ولم يتعين الان او الزمان بالحضور عندنا بل الاسباب المقتضية
له وهكذا لجميع الاحوال فلا يلزم فيه تغير وتبدل اصلا ويمكن تمثيل التغير
تارة بعلمنا باحوال الامور المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم لم يتغير
اصلا واخرى بانا نفرض احدنا اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب
الاطلاع على الاسباب المودية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المتعاقبة
المترتبة بحيث لم يكن في هذا العلم تغير اصلا وهذا مما لا يشتبه على ذي فطنة
وقد اوضحنا في رسائلنا وتعليقاتنا بامثلة اخرى انتهى كلامه واقول ان
جوابه هذا الذي اخذه من غيره وما فهمه على وجهه كالسوال وعلى ما قررناه حرره
لا يدفع السوال ولا يرفع الاشكال اذ يعد الاعراض عما فيه والاغماض عن
معالج مطاوبه غاية ما لزم ما صوره وتصوره في تصوره تصوير تصور تصوره
لا تغير في تصوره متصوره والذي عرفته حيث اراد المورد انه تعالى اذا كان عالما

بجميع الاشيا على ما هي عليها الزم ان يعلم الحادث في آن وزمان بانه حدث فيه الان
والزمان بانه حضر اولم يحضر فان لم يعلم الحضور لزم الجهل وان علم ولم يعلم المعنى لم
ما الزم اولا وان علم تغير علمه فظاهر الجواب بانه يعلم الموجود في الان والحاصل
في الزمان لابد فيه هذا السوال فان السايل يسئل عن علمه بحضور الزمان لا عن علمه
بالحاضر في الزمان فتصور علم التغير بصورة الثاني لا بعينه ولا بنفسه ولا بعينه
بل علمه بتصور صورة لا يتغير فيها التصور الاول ما تصوره وصورته ثم الحصر
الذي ادعاه في قوله انما يلزم التغير لو كان علمه بسبب حصوله في الان او الزمان فظ
ثم بل علمه بالحضور مستلزم التغير وان لم يعلم الحضور لزم الجهل لا يقال انه غير
زماني ولا مسمر فكيف يحضر الزمان عنده ونسبته لانا نقول حضور الزمان
وعينيته بتغير الزمان لا بسمره على ما حققه المحقق المطلب السادس المطلب
الخامس في كيفية علمه بالاتناهي واورد هذا ايضا في صورة السوال والجواب
من شطلبها سبق فانه لا يذهب عليك ان في قول الفارابي الترتيب الذي عنده
شخصا فشخصا بغير نهاية اشعار بتسليم لعالمه بالاتناهي وتحقيق تم
بوجه ما قال الامام هذا مما يشد عليهم باب اثبات الصانع والذي عول
عليه ابو علي في كتاب الشفا من ان المراتب هناك بالقوة لا بالفعل غير
مانع بل صار لهم اذ يلزمهم كون واجب الوجود بالقوة من بعض الوجوه هذا
تمام كلام الامام في هذا المقام ولا يخفى ما فيه ورد باحتمال ان هذا الشرح جا
المعلول وهو غير ممتنع وفيه ما فيه والمصحح اراد ان يشير الى ما هو الصوا

الصواب عنده من الجواب بعد السوال ولا يقال فان قلت لا شك ان له
معلولات مترتبة مبتدية منه من جانب الابد الى غير النهاية وهذه السلسلة
وان لم يكن مجتمعة في الوجود لحدوث بعض احادها بعد بعض لكن علمه تم
باحادها سلسلة مترتبة موجودة معا لانه يعلمها ازلا وابدا فيلزم الشر
على ما اشار اليه المعلم الثاني بقوله فالترتيب الذي عنده شخصا فشخصا
بغير نهاية والجواب المنقح ان قوله لكن علمه تم باحادها سلسلة موجودة
مترتبة ممنوعة وانما اللازم تعلق علمه بالسلسلة واحاطته بها لاشتماله
عليها فانه ممنوع لامور منها ان تعدد المعلوم لا يستلزم تعدد العلم لا
غير وقد ومنها ان يكون بالقوة على ما اشرنا اليه في المطلب الثالث ولعل
الشيخ فيما نقله الامام عنه اشار الى هذا الاحتمال ومنها ما مر في المطلب
الثالث الا ان الشيخ سلم الشر مماشاة مع ظاهر عبارة الفصوص ثم وجهه بالشهود
ثم اشار الى نكتة في جواز هذا الشر بوجه فقال قلت هذا الشر ليس مستنكرا فا
المعلم الثاني في الفصوص امتنع ما لا يتناهى لا في كل شيء بل في الخلق وما له
مكانه وحيث في الامر هناك ان التعدد والامتياز عند العالم التعدد ولا متاز
في نفس الامر لجواز ان نعلم امورا كثيرة بصورة واحدة كما في العلم الاجمالي
حسبما حقق في موضعه الا ترى ان شريك الباري والخلاء متميز متعدد عندنا
ولا شيء منهما في نفس الامر وما نحن فيه من هذا القبيل فان الاول يعلم
بعلم واحد هو نفس ذاته جميع معلولاته ويتميز ويتكثر عنده بذلك فلا

اقول انما هو هناك اعني في العالم او العلم لا يلزم من التعدد والامتياز عند العالم

في هذه المسئلة تعسر الامر الا امر واحد والقسم الممتنع هو ترتب امور غير متناهية في
الامر فانه قلت قوله بعلم واحد هو نفس ما انه جميع معلولاته متضمن بصورة من الصور
المخصوصة في المطلب الثالث فكيف حملت عبارته هناك على كل منهما قلت التشبيه
ثم والسند على الثاني والثالث ظ واما على الاول والرابع فان الصور المعينة
وان كانت عارضة الا انها من الذات في الذات غير خارجية لا مغايرة وجودا ولهذا
يكون العلم بالذات علما بها الا انه يمنع التم على ما قرره وبما تقرر المتعين بوجه منه
ومنه ما فيه على ان ظ العبارة المنقولة بظاهرها ينافيه ولا يخفى ما الرد فيه من وجوه
التوجيه ثم اقول قوله ثم فيما ذكر من ان في العلة ما يعين المعلول بوجه لا يشاركه غيره
ولهذا لزم ما تقدم ان يكون العلم بها مستلزما للعلم به فان الواجب علة لكل واحد
من الممكنات ويكون كل منها متعينا به لزم ان يكون فيه كثرة يتعين بكل كل
من المعلولات فان ما يتعين به احد المتغايرين مغاير لما يتعين به الاخر والقدرة على
هذا غير القدرة على ذاك ويلزم التكثر بعينه بما ينبغي القدرة والمعينات التي هي المعلومات
بالذات لما علم فيما سبق من المعلومات وان كان علة لواحد من الممكنات فيعلم ثم
من العلم به بعلم معلوله وهكذا فلزوم الكثرة اظهر واجلى ولعل الحكما التزموا الكثرة
بغير نهاية في هذا الامر لا في الامر دون الخلق على ما هو الظ من الفصوص ولا يجري فيها
التطبيق لعدم ترتبها وفي هذا اشهر هو انه تم قادر بذاته على كل مقدور ومعين لكل
ممكن معلوم لا متوسطا حتى يلزم ترتيبها لا يلزم توقف القدرة على القدرة لو
توقف المقدور على المقدور فتنبه له فانه مع انه جلي خفي ثم لتصوير الكثرة في هذا

في هذا الصورة بوجه يمكن ان يستفاد من اصول الحكماء الاستئناس فاقول ان
الكثرة قد يكون في الذات وقد يكون في الصفات وكل منهما اما بالمحمولات او بغيرها
فالكثرة في الذات بغير المحمولات هي الكثرة بالاجزاء الخارجية وفيها بالمحمولات بالاجزاء
المحمولة العقلية كالجنس والفصل والكثرة في الصفات بغير المحمولات بقيام صفة زائدة
حالة وبالمحمولات هي ان يصدق على ذات محمولات كثيرة فهذا النحو من انحاء الكثرة والنوع
يتكثر بها وان لم يقم به صفة زائدة لما قرروه من ان صدق المحمول والمشتق لا يستلزم
قيام المبدأ وكما ان كلا من الاجزاء المحمولة يصح ان يكون منشأ ومظهرا لما يتناوله ما تناوله
من الاجزاء الاخر كذلك يمكن ان يكون كل من الصفات المحمولة منشأ ومظهرا لامر اخر وعالم
اخرى وبكثرة المحمولات من الصفات لا يستلزم كثرة في نفس الذات فان الذات الواحدة
البسيطة علم اي عالم ومعلوم وكثرة وهذه المحمولات لا يستلزم كثرة في الذات ولا ا
في ان يكون كل منشأ ومظهرا او مظهر الحالة اخرى والواجب الكثرة في الذات مطلقا
لما فصل في الفصل الثاني وعن الكثرة في الصفات بغير المحمولات وهو الثالثة بالثالث
واما الكثرة بالرابعة فواقعة لانه تم عالم قادر حي مريد خالق رازق سميع بصير متكلم
الى غير ذلك فان قلت اذا جاز ان يكون مثل هذه الصفات مظهرا او مصدرا لامر فلم لا يجوز
ان يصدر عنه تم امور كثيرة مرة قلت من ذا الذي يمنع ذلك والحق انه كذلك فان
الحق ان الحق حقيق بان يكون محققا لكل حقيقة واهل الحق والتحقيق من الحكماء
قالوا ان سلمت الحق فلا مؤثر في الوجود الا الله الا ان المشهور عند جمهور المتأخرين
من الحكماء انه تم اوجد اولا عقلا وربما يروى فيه حديث هو اول ما خلق الله

العقل والمحدثون حملوه على عقل الانسان ومما يؤيد ذلك ان الحديث لا يرد على اصطلاح
الحكماء والعرفاء العلماء من الحكماء اسندوا لو على عوام المشهور منهم ما اسند
وليس هذا مقرر تقريرهم الا ان الناظرين في كلامهم المتفطنين لطلبهم ومرامهم حملوا
شيئا من كلامهم على دليل حاصله ان الحاصل من الاول لا يجب ان يكون واحدا
مستقل الوجود والتأثير وغير العقل لا يكون كذلك ثم قوم من المتأخرين المتكلمين
اعترضوا عليهم فقالوا ان هؤلاء الحكماء جوزوا ان يصدر عن العقل من حيث انه
ممكن امر كالفلك ومن حيث انه واجب بالغير امر كعقل اخر فلم لا يجوزوا ان يصدر عن الواجب
امران بحيثيتين وجهتين كذلك اذ فيه امثال ذلك من الجهات والحيثيات ان المحقق
الطوسي رحمه اجاب عن هذا نصرة للحكماء بان ليس للواجب تعالى قبل صدور الاشياء
هذه الحيثيات وامثالها بخلاف العقل الممكن فان له هذه حيث تحقق غيره فصح اتصافه
بصفات اضافية وسلبية واعتبارية عقلية والواجب قبل كل شيء ليس له شيء من هذه
فلا يصدر عنه بتلك الكثرة هذا تنقيح ما قرروه ومن تأخر عنه رد عليه بالمنع واجاب
ايضا بوجه اخر لا يحمل عليه كلام الحكماء فكأنه تسليم السؤال واعتراف بان صدور الكثرة
عن العقل ليس على ما ذكروه وصرح جوابه ولنعد الى ما كنا بصدده المطلب الثاني في كيفية
علمه بالجزئيات ان الامام الرازي نقل عن بعض قدماء الحكماء انه نفى عنه العلم بالجزئيات سيما
الجسمانيات بحجج عقلية وربما ينقل ان الفلاسفة احتجوا على دعواهم بوجوه اولها انه لو علم
الجزئي الجسماني بوجه جزئي لزم ان يكون جسمانيا بناء على ما قرروه من ان العلم بالجزئي
المتشكل لا يتصور الا بصورة جسمانية لما هو المشهور عند الجمهور من حيث المربع المتجزي وثانيها

هو الله

وثانيها انه لو علم الجزئي بوجه جزئي لما كثرت المقابح والمفاسد والظلم في العالم اذ كان
قادرا على دفعها ورفعها والا لزم العجز او الاضطرار وهذا اقبح من الغفلة وعدم العلم بها
الا ترى ان الملك العالم بالظلم الواقع في مملكته القادر على دفعه اظلم ممن لا يعلم وثالثها
ان العلم بشيء صورة مطابقة له ومطابقة الصورة موقوفة على وجود ذي الصورة فلا
ينتقض هذا بالكليات والمهيات الكلية حيث لا يلزم مطابقتها الا لم يوجد فان الطبائع
الكلية موجودة دائما بخلاف الجزئيات فان العلم بان زيدا جالس في هذا المكان يمتنع
حصوله ومطابقته الا بعد كونه جالسا هذا تمام دلائل القدماء على نفي علمه تعالى بالجزئيات
والمتكلمون لهذا انكروا عليهم وكفروهم في تكلموا في دلائلهم بما هو اضعف منها
فلنعرض عن هذا ولا يخفى انه بما قرره الاستاد سره علمه يمكن ان يجاب عن الاول
بوجه وجيه دون ما تكلفه المتكلم ويتكلم به من التوجيه واما الثاني فجوابه على
راي كل فرقة ظاهر كل بوجه واما الثالث فضعفه اظهر من ان يخفى على احد من العقلاء
فضلا عن الفضلاء والعلماء سيما العرفاء الحكماء لهذا صرح الحكيم الفارابي والشيخ
الرئيس بانه يعلم المعلومات كلها ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
الا انه اشار الى انه يعلم الجزئيات بوجه كلي ورد هذا بما فسره العلامة المحقق الطوسي ره
بوجه والسيد الاستاد بوجه اخر محصله ان الاختلاف بالجزئية والكلية انما هو لاختلاف
الملاحظة دون الملاحظ فحيث حكم الغزالي بتكفير الحكيمين ابي نصر الفارابي وابي
علي بن سينا البخاري بنفي العلم بالجزئيات رد عليه الاستاد بان يكون هنا الحمد
بذلك على ما سبق ذكره وتحقيقه فلنقرر اولا الشرح كلاما ثم نقول في هذا

المقام خلاف بين الحكماء وارباب الكلام وذلك ان المتكلمين قالوا ان الباري تعالى
يعلم الحالات اليومية على الوجه الذي يعلم احدنا انه موجود في هذا الوقت ولم يكن
موجودا قبله ويمكن ان يوجد بعده او لا يوجد ولم يعلمه الا بوجه جزئي ثم اذا التزموا
بوجوب تغير العلم بالمتغيرات حسب تغيرها التزم بعضهم جواز التغير في صفات الله تعالى
او في بعضها فقال القائلون بالاضافات فقط ان تغير الاضافات لله تعالى جائز عند جميع العقلاء
كالخالقية والرازقية بالاضافة الى كل شخص وقال غيرهم يجوز ان يكون ذاته محلا
للحوادث كما جوزه طائفة من الحكماء كونه محلا لصور المعلومات الغير المتغيرة ومن
لم يجوز التغير في صفاته تعالى في هذا الموضع وانكر التغير اصلا قال العلم بانه سيوجد
هو العلم بوجوده حين وجده وهذه المباحث والمناظرات انما نشأت من اعتقادهم
وتوهمهم ان العلم بالجزئي بالوجه الجزئي مستلزم للتغير واما الحكماء فالمنقول من
قدمائهم انكار علمه بالجزئيات كما تقدم والمتأخرون منهم افترقوا فرقتين فرقة قالوا
انه يعلم جميع الجزئيات بوجه كلي وفرقة كالمتكلمين اعترفوا بانه يعلم الجزئيات بوجه جزئي
متغير قالوا كل موجود فهو في سلسلة الحاجة اليه تعالى الذي هو مبدأ وعلته الاولى
والعلم التام بالعلة مستلزم العلم بالمعلول وان علم الباري تعالى بذاته تام للعلوم
فاتهم بين ان يعترفوا ان علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغير وبين ان يقولوا
بانثلام احدى المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام العقلية
بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية لتعارض الادلة السمعية
والمصنف من اشار الى هذا مع جوابه حققه بعد رد ما اورده غيره وحصله ولخصه

ولخصه ومحصل ما لخصه وحصله جوابا ان العلم التام بالعلة مستلزم للعلم التام
بالمعلول لا يستلزم ان يكون بكل وجه وجميع نحوه ملاحظته فهو عالم بكل جزئي
فقال لا يقال ذلك مناف لما ذهب اليه الحكماء من ان الاول تعالى عالم بالجزئيات
بالوجه الكلي الا بالوجه الجزئي ولا يمكن ان ينكر وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية
فكل موجود فهو في سلسلة الحاجة مستندة الى الباري الذي هو مبدأ وعلته
الاولى فيكون الجزئيات على الوجوه الجزئية مستندة اليه ايضا فلو صح ما قررتم من انه
تعالى عالم بكل ما هو مستند اليه لكان عالما بالجزئيات على الوجوه الجزئية او من الممتنع
ان يستثنى من الاحكام العقلية بعض جزئياتها الا انا نقول من ان المدرك
اذا كان متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراك منه بالة جسمانية الاخير
كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها
ويفوت عنه ما يكون وجوده في غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون
وليس الان ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في
اي جهة منه وعلى اي مسافة ان بعد منه واما المدرك الذي لا يكون كذلك
ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي
زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث التي تقدمه او تأخر
عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل الحكم المدرك الاول بان الماضي
ليس موجودا في الحال ويحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا
في غيره من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون عالما بان اي شخص في اي

جزء يوجد من المكان واي نسبة بينه وبين ما مله مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد
بينهما على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم وموجود
هناك او معدوم او غائب وحاضر لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته لجميع الازمنة
والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالان او بهذا المكان ادراك الزماني او با
والغيبة او بان هذا الجسم قدامي وخلفي وفوقي وتحتي من هو زماني ومكاني
وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي
المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا في وقت معين ومكان معين
الا ترى ان الباري تعالى عالم بالمذوقات والملموسات والمشمومات ولا يقال انه ذائق
او شام او لامس لانه منزه من ان يكون له حواس جسمانية ولا يلزم ذلك نفي
تنزهه بل يؤكده فكذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالالات
الجسمانية عنه لا يلزم نقصا بل يؤكده هذا ما قيل وانما قلنا الا لما قيل لانه منظور فيه
اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته وهو الجزئيات المتشخصة على وجه
يدرك بالالات الجسمانية معلوم وذلك مناف لما تقرر من ان علمه بكل
واحد منهما عين ذاته وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه
من ان المدرك بالجسمانية غير زماني ظ البطلان لان نسبة الزمانيات الى الزمان
بالوجود سواء كان منطبقا عليه كالحركة او غير منطبق كالاجسام في زمان لا يمكن
متغير فيه ولا شك ان المجرد المدرك لا بالة جسمانية مع انه بري عن التغير
يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا يخفى ان نسبته اليه ليس نسبة

واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين احدهما باختلاف ذلك الشيء
كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني
باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد
لفقدان الغد لا لفقدانه واختلاف نسبة اجزاء الزمان الى المجرد المذكور من هذا القبيل
فانه اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي ولا في المستقبل لفقدانهما
لا لفقدانه في الزمان الماضي كان فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما البري
عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود كيف لا ولو كان الزماني منحصرا
في المنطبق على ظرفه لم يكن الاجسام في زمان لا يعرض لها التغير فيه زمانية
واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم
على شيء بانه موجود الان او معدوم غير مسلم اذ قد عرفت ان نسبة الاجزاء الزمانية
يختلف باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه
كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم
وان يحكم بان شيئا موجود في الان المعين لكونه مع هذا الان في الوجود دون الاخر
فان الاشارة الى الان ليست حسية متوقفة على ما هو بري عن الحاسة لا يصلح
الان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان
اراد بلفظ هناك الاشارة الى مكان قريب الى مكان المجرد ثم لانه ليس له مكان
فلا يكون مكان قريب من مكانه لكنا نقول لا يحكم على شيء بانه موجود هنا
مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور وان اراد الاشارة الى مكان

من مكاننا لم لا يجوز ان يشير اليه اشارة عقلية ولما كان الانسان معلوم له هذا المدرك
فان الاشارة ليست حسية حتى تعذر ان يشير اليه فاقد الحواس بل عقلية ولما كان الانسان
معلوما له هذا المدرك فلم لا يجوز ان يشير اليه اشارة عقلية لا بد لنفي ذلك من دليل
بل انا نقول مراد الحكماء بقولهم الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي كما يتبادر من العبارة
انه عالم بخصوصيات الجزئيات لكن العلم بها على وجه كلي اي على وجه لا يمنع من فرض الشركة
فيها وتحقيق ذلك ان المنع عن فرض الشركة انما هو بواسطة الادراك الحسي لا بواسطة
تخصيص المدرك الا ترى انك رأيت شبحا من بعيد ولا تعرف خصوصيته بل شككت
في انه بقر او فرس او حيوان اخر يمنعك ذلك الشبح من فرض الشركة فيها بحيث لا يجوز
عقلك تعدده واذا ابصرت امرا واعلمت لمخاطبك جميع ما ابصرته منه حتى صار
المخاطب عالما بجميع ما تعلم منه لكن المخاطب ما رآه كان الامر جزئيا مانعا عن فرض الشركة
عندك وكليا غير مانع عن فرض الشركة عند مخاطبك مع انه معلوم لكما بوجه واحد
معلوما لكما العالمين ويكون عند احدهما جزئيا مانعا عن فرض الشركة فيه بواسطة ان ادراكه
كذلك الامر بذلك الوجه بالحس وعند الاخر كليا غير مانع عن فرض الشركة فيه بواسطة
ان ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه لا بالحس ولما كان الاول عالما بخصوصيات الاشياء
لا بالحاسة كان علمه بها عنده كليا غير مانع عن فرض الشركة فيها كعلم المخاطب في الصورة
المفروضة وعلى هذا يكون عالما بخصوصيات الاشياء ولا يعزب عن علمه شيء من الجزئيات
بوجه من الوجوه كما لا يعزب عنه شيء من الكليات فلا يكون ذلك منافيا لما ذهب اليه
ان ذاته عالم بكل واحد واحد من معلولاته ولا منافيا لما ذهب اليه المتكلمون من انه

[illegible]

من انه عالم بالاشخاص الجزئية بخصوصياتها بل هو مؤكد له فلا يصح تكفيرهم في ذلك
وما تفرد به الحكماء ههنا هو ان علمه بخصوصيات الاشخاص لا يمنع عن فرض الشركة فيها
بخلاف احساسنا بها ولم يقم دليل سمعي على ان علمه بها يمنع عن فرض الشركة فيها حتى
يستقيم تكفيرهم في ذلك فمن كفرهم في ذلك حمل كلامهم على خلاف مرامهم وحسب انهم
ينفون علمه تعالى ببعض الاشياء غفلة منه ان الجزئية والمنع عن فرض الشركة انما هو بواسطة
زيادة خصوصية معتبرة في المدرك فاذا ادرك احد ما هو الجزئي الحقيقي ولم يمنعه
عن فرض الشركة كان ذلك بواسطة عدم الاطلاع على بعض الخصوصيات المقتضية
للمنع المذكور وليس كذلك لما عرفت من ان سبب ذلك نحو الادراك لا تخصيص
المدرك فتدبر وتبصر ثم ان بعض الناس تتبع وصحح كلام الاستاذ فقال
ثم اعلم انه قد اشتهر من الحكماء انهم ينفون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي وا
التشنيع عليهم من الناظرين في كلامهم تارة بان ذلك يستلزم عدم احاطة علمه
بجميع الممكنات تعالى عن ذلك ولعمري بانه لا شك في انه من جملة معلولاته الجزئيات
على الوجه الجزئي وقد تقرر ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول عندهم فيلزم ان
يكون عالما بها على الوجه الجزئي لانه عالم بكل ما يستند اليه ومن جملة الجزئيات
الممكنة على الوجه الجزئية فالقول بعدم علمه بها على هذا الوجه من قبيل استثناء
بعض الجزئيات عن الاحكام الكلية على ما هو دأب اهل العربية بل يمكن ان يقرر
دليلهم على علمه تعالى بمعلولاته بذلك ويقال ان دليلكم هذا جار في الجزئيات الممكنة
من تلك الوجوه مع انها ليست معلومة عندكم فيلزم عليكم بطلان دليلكم

وصرح بذلك اكابر المتاخرين من العلماء الراسخين وانما يتجه تكفيرهم في ذلك لو
قالوا ان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهم المتاخرون من
كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان مقصود الفلاسفة انما يمنع عن فرض الشركة بواسطة
امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص فما لم يدرك ذلك الامر المخصوص كان
المدرك كليا واذا ادرك وقيد الماهية النوعية صار المدرك جزئيا كما هو مذكور
في كتب الامام وغيره من المتاخرين وذلك الامر ينتهي الى تشخص لا يكون ماهيته كلية
والا لم يحصل الجزئي الحقيقي فان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية ولهذا جعلوا
ان كون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مبنيا على عدم علمه بذلك المخصص وتاكد
ذلك الحسبان عندهم بما راوا ان الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح
يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية
والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الاشياء
الممكنة بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة
لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى بها بوجه لا يمنع فرض الشركة وان الكلية
والجزئية انما ينشآن من نحو الادراك لا المدرك المختص وعدم ادراكه فكل شيء
يدركه بطريق الاحساس والتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل وكان
كثيرا من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في غيره كمالا لذلك الادراك
التعقلي نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون علمه بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل

التخيل بل الاحساس مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات بطريق التعقل ولا يثبتون
في الاشخاص المادية ما ليس له مرتبة كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين
انه لا يتعلق بهذا القدر تكفيرهم سواء تم دليلهم على ذلك ام لا وسواء طابق الواقع
ام لا ومن كفرهم في ذلك فانما هو لتخيل انهم ينفون علمه تعالى ببعض الامور المشهورة
من الجمهور المتبادر الى الاوهام دون الافهام وهم براء عنه وانت تعلم ان التكفير
انما يتعلق بما يلتزمه القائل لا بما يلزم من كلامه ولم يلتزمه كما لا يخفى على من يتتبع كتب
العقائد اقول انه مجد الله شانه وعلو كعبه ومكانه لا يستحيي ولا يدري بمن
يذهب واسمه وباي شيء يشتغل او يتلفظ بين امره فانه كان بمعاند الا الاستاذ وينكر
ما قرره من ان الجزئية او الكلية يكون بنحو الادراك من غير تفاوت في المدرك
كما يظهر من النظر في حواشي الاستاذ المحقق وحواشي المنتحل الصنيع عما كان عليه
فنحذ كلام الاستاذ وننصر بل التطلع ومستخبر المقصود فهم ما قرره على وجه يرد
عليه من وجوه الايرادات ما لا يرد على الاستاذ على ما يظهر من النظر في عبارتهما فلا نتعرض
للتفصيل حذرا عن التطويل ونكتفي باشارة اجمالية فنقول فيما قاله من الكلام
الخارج عن النظام ابحاث منها ان تشنيع المتكلمين على المتفلسفين لم يبق في
التزام ذلك عدم علمه بجميع الممكنات كيف وذلك غير مستلزم لهذا بل في عدم احاطة
علمه بجميع وجوه المعلومات وبين الامرين بون بعيد بين ومنها ان قوله ومن جملة
معلولاته الجزئية على الوجه الجزئي مع ما فيه من الركاكة في العبارة لا يفيده فان المقرر
عندهم ان العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بالمعلول ليس عندهم انه تعالى علة تامة

لجميع الممكنات من جميع الوجوه فاين يلزمهم ما الزمه عليهم ومنها ان قوله لانه عالم بكل ما يستند
اليه اراد به انه عالم بكل ما يستند اليه من كل وجه فهو اول المسئلة وهل النزاع الا فيه و
عندهم انه تعالى علة تامة لجميع الممكنات من جميع الوجوه وان اريد انه تعالى عالم بكل ما يستند
ولو بوجه فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب ومنها ان جريان الدليل بتمامه والمسئلة بوجوه
ومنها انه لا حقيقة لحقيقة مذهبهم فان الجزئية وامتناع الشركة صفة من صفات الجزئي
وجه من وجوهه حقيقية من حيث انه ثابتة محققة له ظاهرة الثبوت على زعمهم فلم
الجزئي بتلك الصفة لم يكن الجزئي معلوما له بكل وجه وحيث لم يعلم بتلك الصفة
الامن كان لحق فهو عندنا اشد من الذنب ولا ينفعه القول بانه يعلم جميع المعلومات
بالشامع الانكار بالجنان فانه من المعلومات ان هذا الجزئي لا يمكن اشتراكه بين كثيرين
ومنها ان قوله ولكن علمه تعالى بوجه لا يمنع الشركة جملة الجزئية والمانعية عن الشركة
بل الجزئي من حيث انه جزئي مانع عن الشركة معنى معلوم فهو اما معقول او محسوس
مخيل فعلى الاول لا يلزم بما سرده نفي علمه بالجزئيات فانه ان علم بهذا الوجه لزم علمه بالجزئي
بوجه جزئي وان لم يعلم لزم عدم علمه ببعض المعقولات والمعلومات وعلى الثاني يلزم ان لا
مدركا له عالما به لما قرره من انه تعالى يدرك جميع المحسوسات والمخيلات فان كان ادراكه
اياهما بوجه جزئي لزم خلاف ما قرره وان كان بوجه كلي لزم تجويز معقولية الجزئي بوجه
جزئي فبطل جميع ما اشتبه ولا يذهب عليك انه لا يرد مثل هذا الايراد على الاستاد
لان يقول المانعية عن الشركة معنى حسي من احكام الحس كاذب غير مطابق اذ له
انه تعالى يوجد مثل كل ما اوجده بجميع صفاته ولا يسوغ هذا لهذا المنتحل الكذاب الحكم

ويحكم به بانه يدرك جميع المحسوسات المخيلات ومنها ان قوله بل يقولون الاحساس والتخيل
مع اثبات ادراكه جميع المحسوسات والمخيلات فمخالف لاصول اصولهما وقواعد فروعهما ان
صور المحسوسات لا ترتسم الا في الة جسمانية ومنها ان قوله مناط الكلية والجزئية نحو الادراك
لا لتفاوت المدرك منوط بمخيل والقائل عليه مخيل كنسج العنكبوت لا يعود الى
طائل ولا يرجع الى حاصل وهو مجلاله جاهل غافل عما يلزمه فانه لو كان على ما حسبه
وكان كل مدرك بغير حس كليا لكان علم كل احد بنفسه كليا فكان كل مجرد
متعددا نفسه وتكثره مما المطبق على الكل من ان كل احد يعلم نفسه بنفس نفسه
لا بالة حسية جسمية ولا يذهب عليك انه لا يرد مثل هذا الايراد على الاستاد
اذ محصل ما افاده ان المعلوم عند الشاهد اذا علم بجميع اوصافه وصفاته لم يمنع
هذا العلم عن تجويز الشركة فلم يكن هذا العلم علما به بوجه جزئي والحوادث الجزئية
معلومة في الازل باوصافها غير مشاهدة حيث لم يوجد بعد فلم تكن في الازل
بوجه جزئي فان قيل يلزم على هذا عدم احاطة علمه بجميع المعلومات بجميع الوجوه قلنا
ان الحكم بالجزئية وامتناع التعدد حكم غير صادق ولا مطابق والحق تعالى منزه عن مثله
وانه تعالى قادر على ان يخلق مثل كل ما خلقه واوجده بجميع صفاته وما لا منه والحكم على
جزئي بامتناع وجود مثله بصفات حكم منشاه حس وهو من الاغاليط والاحكام
الناشئة من المراتب والاحساسات والخيالات تعالى منزه عن امثال هذا والمنتحل
حيث غفل عن هذه الدقيقة وما فهم وحمل ما افاده الاستاد اخذ في الانتحال
وقال ما شاء مما لا يشاء من شأن المحافظة على قوانين الدين ولا ينفعه ترويج التمويه

والحصولي لو نفعه في مادة بصورة لا ينفعه فيما تصدى لتقريره بعد ما قدم ان
علمه تعالى بالكل حضوري هو تقرير انه ومنها انه قال في تقرير السؤال ولا شك ان الجزئي
بالوجه الجزئي من معلوماته ولا يخفى انه مع اعتبار هذا الاثبات في الجواب على ما قرره
حيث لم يتم جوابه بتسليمه فعليه جواب هذا ومنعه ودفعه فهذا المتاع لم يبع مما يضره
ومنع ما ينفعه وبادر الى الانتحال ثم اقول ايها القاضي العدل ما الذي دعاك
الى دعواك وحكمك بان تكفير منكر علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي مبني على لزوم
نفي علمه ببعض الاشياء او التزام ذلك ولم لا يجوز ان يكون التكفير بنفي وجه من وجوه
العلم عنه وقد انعقد العقايد الصحيحة على انه يعلم الكل بكل وجه والاستناد في هذا
بانه لم يتم دليل عقلي ولا نقلي على انه كذلك فالتكفير لذلك ليس بذلك فحاصل
كلام الاستاد ان التكفير ان كان لنفي علمه ببعض الاشياء فذلك كالتزامه لا لزومه
وان كان لنفي وجه من وجوه العلم فالتكفير بهذا انما يستقيم لو قام دليل عقلي او نقلي
على ذلك او كان ذلك من ضروريات الدين وكل ما ورد يمكن تاويله بما ورد عليك
ثم ان دعواه وحكمه بان الادراك التخيلي نقص له دعوى بلا بينة وحكم بحكمي الا ان يعتبر
في التخيلي الغيبة لكنه ليس بمعتبر عند الحكماء واهل الاعتبار ولو سلم فلا نقص
لجواز ان يكون ادراكه الجزئي بوجه جزئي لا بالتخيل ولو ادعى ان كل ادراك بوجه
جزئي نقص له فالمنع والسند اما سمعت لقول الحق انه سميع بصير والبصر بوجه
كلي غير مسموع ولا مبصور وكل من السمع والبصر كمال على ما اتفق عليه كلمة
الكمال فكيف يكون الادراك بوجه جزئي نقصا له بل نقول غاية ما لزم مما تخيله

او تخيله ان يكون الادراك بوجه جزئي تخيلي نقصا له ولزوم كون الادراك كلما بوجه
جزئي نقصا له ثم وهذا القايل عند تقرير السمع والبصر يعترف بانه يدرك المسموعات
والمبصرات بوجه جزئي لا بالة بل بذاته وغفل او تغافل عما قرره وقدمه من لزوم
كون العلم مساويا للمعلوم هيئة وقد رام هذا او رأى وهو معصوم انه تعالى يعلم الكل
بكل وجه انه يعلم ويرى دبيب نملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء
ويسمع صوتها هذا والله اعلم ثم لا يخفى على الاذكياء انه بما حررنا ظهر وجوه الاختلاف
بين ما افاده الاستاد وما قرره هذا المتحمل المعاند الجليل المساخ النساخ محرف
الكلم عن مواضعها ثم ان محصل الكلام الذي نقله الاستاد ورده ان مدار
الجزئية على كون المدرك مشارا اليه بانه هنا او هناك او بانه في الزمان الحاضر او
الماضي او المستقبل فكل ما يشار اليه يكون جزئيا عند المشير فمدركه هذا او لا
فلا وان هذه الاشارة لا يكون الا حسية بالة جسمية من مشير زماني مكاني
فاذا لم يكن المشير زمانيا ولا مكانيا ولم يكن له آلة حسية بها يشير لم يكن مدركا
للجزئي بوجه جزئي فهذا ملخص كلامه ومحصل مرامه على ما هو صريح عبارته في مقالته
ولا يذهب عليك انه يرد عليه ايرادات فانا لا نم اولا ان مدار الجزئية على الاشارة
المشار اليها اولا ولو سلم فلا نسلم ان هذه الاشارة لا يكون الا حسية بالة جسمية
من مشير زماني او مكاني فانه لا يلزم في مثل هذه الاشارة اعتبار النسبة الوضعية
بين المشير والمشار اليه ولا نم ان هذه الاشارة لا يكون الا من زماني او مكاني ولم
لا يجوز ان يمكن مشير غير زماني ولا مكاني من الاشارة المشار اليها فان قلت المشهور

المقر عند الجمهور ان الاشارة بها وهناك اشارة حسية فكيف يمنع كون هذه
الاشاره بالتجسمية قلنا ان اريد بالاشارة الحسية الاشارة الى مشار اليه
جسمانى محسوس او صالح لذلك فهب انه كذلك فصح المنع بلا مخالفة للمشهود وان
اريد بها اشارة من مشير له التجسمانية فالمشهور ايضا ثم بل لا نم ان المشهور مشهود
بهذا الوجه ولم يقم عليه دليل بل الوجه ما اشير اليه اولا ثم لو سلم ان الذى لم
عنده زمانى لا يشير الى الحاضر والماضى والمستقبل بالحضور والغيبة والمضى والاستقبال
فلا نم ان المشير هنا وهو الواجب ليس بزمانى ان اريد بالزمانى الموجود فيه
وهب انه لم ان اريد به المنطبق عليه لكن اللازم منه غير هذا والمطلوب لا زم ولا
يلزم من عدم انطباق موجود في الزمان عليه عدم حضور الزمان لديه فان قيل
اراد بالزمانى ما انطبق عليه بذاته او بحالاته وصفاته على ما يستفاد من كلام
بعض الحكماء من القدماء حيث يقول الذات الثابت الى الزمان قبل امتداد الدهر لا في الزمان
قلنا هذا لا يدفع السؤال ولا يدفع الاشكال اذ للسائل ان يعود ويقول لا نم
ان الذى لم يكن زمانيا لم يتمكن المشير من الاشارة اليه بالحضور لديه ولا يجوز
ان يحضر زمان عند من لم يكن زمانيا بهذا المعنى ثم الذى افاده في وجه عدم
الاشارة الذاتية والشامل عليه منقوض بالسمع والبصر والحس مما اشرنا
اشار المص بالوجه الذى اورده في اول بزيادة تبسيط واما الذى افاده من انه يلزم
ان لا يكون بعض الاشياء معلوما فوجهه انه معلوم ان كل معلوم يصح ان يشار اليه
اذا كان وضعيا وكان الوضع معلوما يصح ان يشار اليه بانه هنا او هناك

وكذا اذا كان المعلوم زمانيا ماضيا او مستقبلا او حاضرا معلوما بهذا الوجه
يصح ان يحكم عليه انه ماض او مستقبل او حاضر ولا يتوقف صحة هذه الاشارة على كون
المشير مكانيا او زمانيا او يكون له التجسمية واذا لم يصح الاشارة بها او هناك
بالقصد الى معلوم متعين وضعه من بين الاوضاع ولا يستلزم هذا نسبة وضعية
بين المشير والمشار اليه ولو التزمها ملتزم بغير لزوم منعناه ولو سلمنا منعنا
استلزام الاشارة الى المعينات من الجسمانيات والاجسام لتلك النسبة الوضعية
بين المشير والمشار اليه واستلزام الجزئية في مدارك المدرك لها ولقد اشرنا
الى هذا فيما مضى مرارا ولا يرد مثل هذا على ما قررته وارتضاه المص وتحقيقه ان
الكلية والجزئية من الصفات النفس الذهنية فلا يتصف بشىء منها الا صورة
ذهنية حال حصولها في الذهن دون الخارج ثم المعلوم الواحد قد يعلم بصورة
مطابقة له منطبقة عليه في التجسمانية وقد يعلم بصورة كذلك منطبقة
في قوة مجردة فعلى الاول يكون تلك الصورة معروضة للجزئيات ويكون المعلوم جزئيا
في مدارك المدرك وعلى الثانى يكون معروضا للكلية والمعلوم كليا فيا
العلمية كلية وجزئية لا يختلف المعلوم في العلم قلة وكثرة حتى يعلم في احدى
الصورتين صورة ما لا يعلم في الاخرى باجزى واما ان كل منطبع في التجسمانية
معروض للجسمية وفي غيرها للكلية فيحتاج الى تبيين لم يلتفت المص اليه ولعله
لاحظ انه من مسائل كتاب النفس من الطبيعيات ويمكن ان يستفاد هذا منها
بوجوه شتى مع زيادة التوضيح والتنقيح نبذ فنقول ان الفلاسفة على ما اشتهر منهم

ودوّوا ان الجزئي لا يدرك الا بآلة جسمية ولهذا انكر بعض القدما علمه تعالى بالجزئيات
واما حيث تفطن من تاخر بشغلة هذا اوله باعتبار حيثية فقال المراد ان
الجزئي من حيث انه جزئي لا يدرك الا بقوة جسمية فالواجب تعالى لتنزهه عن القوى
الجسمية يدرك الجزئي بوجه كلي لا جزئي ولا يخفى انه يمكن توجيه هذا بوجهين احدهما
هو الذي نقله المصنف ره ومحصله مع تحصيل لما حصل محصله ان مدار الجزئية
على كون المدرك مدركا معلوما من حيث انه في زمان من الازمنة الماضية والحاضرة
الاتية للمدرك في مكان من الامكنة القريبة او البعيدة منه وكل من الادراك
شيئا بهذا الوجه كان زمانيا مكانيا فمن لم يكن زمانيا ولا مكانيا لم يدرك
مدركا بهذا الوجه فاذا لم يكن المدرك مدركا بهذا الوجه لم يكن جزئيا فالمصنف
ردّ عليه بالمباحثات والمناقشات في المقدمات وباستلزام ان يكون مدركا غير معلوم
ببعض وجوهه ثم وجه التوجيه بوجه ثان واوله بانه الى اختلاف وجه الادراك
لا وجه المدرك ومنقحه ان معروض الجزئية ادراك خاص جزئي لا يكون الا بقوة
جسمية فادراك الجزئي انما هو ادراك جزئي لمدرك جسمي وما عداه كلي وليس
مدار الجزئية على ادراك المدرك بوجه دون اخر كما لزم من تاويل المأول الاول
بل على ادراك بوجه دون اخر على ما افاده اخرا ولا يخفى ان هذا اقل محذورا
مما مضى ويبقى عليه مما لا يخفى الا انه قال بوجه لا يتوجه ولا يرد عليه ايراد سيما
وقد اوله بوجه اوجه من وجوه صوبها واطنب فيما يروى عن الحكما بكل توجيه
مما اشير اليه وجوه من وجه الايراد اورده في باطن الرضوان بعض على

على الكل وبعضه على البعض ثم انه يمكن ان يستفاد مما افاده بوجه ان كلا من الكلية
والجزئية من الصفات المختصة بالصور المنطبعة الذهنية بحيث لم يكن صورة
منطبعة لم يكن شيئا منهما الا ان هذا لا يصلح توجيها لكلام الحكما فانهم قالوا
انه تعالى يعلم الجزئي بوجه كلي اللهم الا ان يراد بالكلي معنى اخر المطالب الشامخ
وحدة علمه تعالى مع كثرة المعلومات المتعرض فيرد الكلام في هذا المقام ايضا بطريق
السؤال والجواب فقال فان قلت العلم يتغير بتغير المعلوم لان لكل واحد
من نفسه ان علمنا بالسما مغاير لعلمنا بالارض فكيف يمكن ان يكون علمه تعالى
بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها المتغايرة المختلفة المتخالفة واحدا قلت
لا نسلم ان العلم مطلقا يتغير بتغير المعلوم وانما يكون ذلك كذلك في العلوم
الانفعالية التي هي امثلة للمعلومات والدليل الذي اشير اليه لا يدل الا عليه
والمقصود لافادة ما هو الحق عنده وزيادة التفهيم ما اكتفى فقال قلت العلم نوعان
احدهما انفعالي وهو مثال للمعلوم مطابق له بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه
فلا جرم يختلف هذا النوع من العلم باختلاف المعلوم وعلمنا بالاشياء من هذا
النوع والثاني فعلي وهو ليس مثالا للمعلوم حتى يلزم اختلافه باختلاف
المعلوم بل مبدا المعلوم ومصدره ولما كان مبدا الاشياء المختلفة ومصدرها
امرا واحدا فلا جرم يكون ذلك الامر علما بجميعها ولا يلزم المطابقة مع المعلوم
في هذا النوع وعلم البارئ تعالى بجميع الاشياء علم كل عقل بما هو معلوله من
هذا النوع عند الحكما هذا ما حققه وفيه ما فيه فافهم وخلاصة ما قرره

في علمه ان العلم امر يكون المشعور به هو المشعور بالمعلوم الخارجي ولا يلزم تطابق
العلم والمعلوم كيفية وكمية فلا يلزم ان يكون العلم الكثير كثيرا او بالكثير
فان قلت فنعلم ان العلم بهذا غير العلم بذاك قلت العلم يطلق على الذي علمته
مما اشرت اليه غير مرة وعلى المعنى الاضافي المصدري المعبر عنه بالفارسية
بدانستن فان اريد المعنى الثاني فمسلم لكنه لا يضر لانا نجد العلم العقلي
بامر غيره بامر اخر فان العلم العقلي بالكتابة غيره بالبنا فكيف حكم العلم بالـ
النفي في الانفعالي دون الفعلي لانا نقول لما يحسبه من علومنا فعليات
انفعاليات حقيقة **الفصل السادس** في القدرة قال المحقق الطوسي

مبحث القدرة

لا شك ان الحيوان قد يصدر منه افعال لا شعور له بها فضلا عن القدرة
عليها والارادة بها وذلك كالنمو وهضم الغذا وقد يصدر عنه بسبب قصده
الى ذلك وصحة صدورها عنه عند قصده اليه فربما يصح صدور فعل عنه
ولا يقصده وربما يقصده لكن لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور
هو المسمى بالقدرة وهو لا يكفي في الصدور الا ان يرجح احد الجانبين على الآخر
والترجيح انما يكون بالقصد الذي يسمى بالارادة والداعي واذا صدر شيء
من الاول فقد حضر عنده فيكون باعتبار الصدور عنه معلولا وباعتبار
الحضور عنده معلوما والجهة التي باعتبارها صدر تسمى بالقدرة والتي
باعتبارها حضر تسمى العلم وقد عرفت ان اقتضا المعلولات مبدأ الحضور الاشيا
وتميزها عنده فيكون علما ولا شك انه مبدأ لصدور الاشيا عنه ايضا فيكون

فيكون قدرة فيكون العلم والقدرة هنا متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار
وفي الممكنات مختلفين بالذات وان بين القادر والموجب والموثر فرقا وهو ان
القادر لم يطلق على الموثر الا لكونه بحيث يصح صدور الاثر عنه والموثر والموجب
يطلق عليه عند كونه بحيث يجب منه صدور الاثر وان الاتحاد اذا لوحظ
من غير اعتبار العلم والارادة فالاولى ان يوصف بالقدرة فان الاتحاد
عنده يصح وعند اعتبار العلم يجب كلامه هذا فان قلت لم حكم باختصاص
مرجح احد طرفي القدرة على الاخر في القصد ولم لا يجوز ان يترجح بشيء اخر
قلت لان كون الترجيح بالقصد معتبر في القدرة لئلا ينتقض بمثل الرعشة
فانه يصح صدورها عن المرتعش وهو شاعر بها لكنه ليس قادرا عليها لا
ترجح صدورها الميل بالقصد فالقدرة صحة صدور الفعل ولا صدوره عن
الشاعر بصدوره عنه اذا كان ترجيحه بالقصد فالبعض لما كان الجهة التي بها
يتحقق القدرة والقادرية انما هو الفاعلية اما بالقوة او بالفعل وعلم الفاعل
بالفاعلية والفاعل العالم بفاعليته منه ما يكون فاعليته وعلمه بفاعليته
نفس ذاته كما لآلهيته والعقول الفعالة ومنه ما يكون فاعليته وعلمه بفاعليته
مغايرا للذات وعارضا لها بسبب خارج كالانسان وساير الحيوانات والقسم
الاول قادر بذاته لان جميع الامور المعتبرة في القدرة نفس ذاته والقسم
الثاني قادر بغيره ولا يخفى ان القادر بذاته اتم قدرة لانه يمتنع عليه
مقابل القدرة وهو العجز بخلاف القادر بغيره هذا تمام كلام البعض

اللهم وفقني بمحمد وآله

والمصنف قرره وحرره متفرعا بسؤال وتحرير جواب فقال فان قلت اذا كان فاعلية
الفاعل بفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل
عنه فلم يكن قادرا على هذا الفعل اذ قد اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين
سواء قلت الملازمة ممنوعة وان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه لعد لصدوره منه
دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية
ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل منه لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك
تقريره انه تحرير الجواب توجيهه انه ان اريد بالفعل في السؤال الحيث فالذات
كان فاعلية الفاعل بفعله وعلمه بذلك لا يمكن صدور المقابل عنه ذلك الفعل
الفعل الخاص على ما هو الظاهر المتبادر لا ما يشمل الطرفين المقابلين فلا نم
ان القدرة اذا تعلقت بفعل تعلقت باحد الطرفين بهذا الوجه والا لم يكن
قدرة على ما يظهر بالنظر فيما مر انفا وان اريد به الفعل وجودا وعدما ايجادا او
تركا فالملازمة ممنوعة فلم لا يجوز ان يكون صدور كل فعل ومقابله جايزا ممكنا
نظرا الى ذات الفاعل فيكون متمكنا من كل منهما ولم يصدر عنه الا طرف
صدر لمصلحة راه مثل زيادة استحقاقه واستعداده لان يصدر دون مقابله
فان قلت هذا الاستحقاق والاستعداد اذا كان موجبا الصدوره عن الفاعل ملجئا
على فعله دون مقابله لم يكن الفاعل متمكنا من الطرفين فلم يكن قادرا
وان لم يكن كذلك بل اختاره الفاعل لمصلحة هو راى انه خير من مقابله لزم
ان يكون فاعلا لغرض والحكماء يمنعون تعليل افعاله تعالى بالاغراض

بالاغراض قلت نختار الاول ولا نم انه لو كان الاستحقاق موجبا ملجئا
لم يكن الفاعل متمكنا قادرا بالنظر الى ذاته فان هذا ممكن ولزوم الفعل منه
لا يوجب الالجاء ولا ينفي القدرة والتمكن نظرا الى نفس ذاته وهو المعتبر ونختار الثاني
ونقول ان اريد بالغرض غرض غير نفس الفعل فاللزوم مم وان اريد ما يشمله
فبطلان اللازم غير مم ولا يلزم ان يكون هذا البعض موافقا في كل الكل بعض
ولو لزم ما لم يلزم ولا يلزم فتابعه كل بعض في كل كله غير لازم قال المتكلمون انها
من الكيفيات النفسانية وهي مغايرة للطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة
في الساير ومصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين على السواء
ومتقدم على الفعل بوجهين الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا
بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا مكنة
الايمان حال الكفر فقدرة الكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعم
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل منافيان
لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود
وكونها مع الفعل يلزمها ان يستغني عنها لان حال صدور الفعل صار الفعل
موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم
للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل واجيب عن الاول بان تكليف
القادر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قبل استمر الكفر في ثاني الحال قدرة
فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل

ومنافي التكليف القدرة التي هي شرط اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور
واللازم منه ان يكون المكلف مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة
للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل
امر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يتم التكليف حال القدرة اقول فيه بحث اما
اولا فلان التكليف الذي ذكره المجيب مخصوص بمن امن بعد الكفر او كفر بعد
الايمان فانه لما امن صدق عليه انه قادر على الايمان على التقدير الذي فيه الكلام
وهو ان يكون القدرة حال الفعل لا قبله واما الكافر الذي لا يؤمن اصلا فلم يكن
قادرا على الايمان على التقدير المذكور قطعا فلزم ان لا يصح تكليفه واما ثانيا
فلان التكليف لفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل فذلك التحصيل
وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته كما لا يخفى فسقط ما ذكره في المواقف قيل
القدرة عبارة عن كون الشيء بحيث يصح صدور الفعل عنه وعدم صدوره
بالقصد ولما كان علمه تعالى بالنظام الاكمل سببا لصدور الممكنات عنه فاذا نسب
الممكنات اليه من حيث صحة صدورها عنه كان علمه بهذا الاعتبار
قدرة فاذا نسب الممكنات اليه من حيث انه كاف في صدورها عنه كان علمه بهذا
الاعتبار قدرة فاذا نسب الممكنات ارادة فالتغاير بين القدرة والارادة كالتغاير بينهما
وبين العلم بل بين العلم والذات اعتباري فهو من حيث صحة الصدور منه
قادر ومن حيث تخصيص الصدور عنه بالفعل مريد اقول فيه بحث اما اولا فلانا
نعلم بديهة ان للعلم معنى معلوما للكل العد يعبر عنه بالفارسية بدانستن ودانش

ودانش وكذا للقدرة معنى يعبر عنه بتوانائي وتوان وكذا للارادة معنى اخر يعبر عنه
بخواستن ونبديهي ان هذه المعاني متغايرة فالعينية مفقودة وجزء الوحدة ثمة
فالبديهة انها واحدة والاتحاد الكثرة بل الكثرة ظاهرة غير خافية على عقول
واهية ولو ساغ هذا لساغ ولم لا يسوغ ان يقول قائل ان برودة الثلج ورطوبته
وحرارة النار ويبوستها وحلاوة العسل وحرارته وهي عين ذاتها وانها واثار
تلك الصفات عن نفس الذات واما ثانيا فلانا نقول لو كان علمه بهذا
الاعتبار قدرة ثم فانه غير بين ولا مبين ولا لزم ما ذكره وغايته ما لزم ما ذكره
تؤده ان يكون علمه مستلزما للقدرة ولا يلزم ان يكون علمه نفس صحة
الصدور واما ثالثا فلان قوله كان بهذا الاعتبار ارادة ايضا غير بين ولا
مبين وغايته ما لزم لو سلم هو الاستلزام لا الاتحاد واما رابعا فلان قوله فالتغاير
بين القدرة والارادة كالتغاير بينهما وبين العلم بل بين العلم وبين الذات
اعتباري محل بحث وتقريره على ما قرره يؤدي الى العلم والقدرة والارادة
بالمعاني المتعارفة بالحيثية من هذا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
ولا يذهب عليك ان شيئا من تلك الايرادات لا يرد على كلام المص ولا شيء
منها على شيء مما نقله عن الحكماء والمتكلمين وحاصل ما افاده في تقريره نعم
على ما يستفاد من كلامه انه تع قادر على كل مقدور ويمكن من فعله وتركه
واذا فعل فعل بعلم وارادة وتمكن تام واختياره فعله لا انه مجبور من غيره ولا
يلزم من ذلك ان يكون فاعلا لغرض مستكملا بغيره ولا يلزم ايضا ان يكون

مذهبه ورأيه هذا او ذاك بل انه راى ما هو الحق على ما يرى وخلاصة الكلام
فى المرام انه تعالى قادر على فعله وانه بمعنى انه متمكن من فعلها وتركها واختيار
فعلها مريدا عالما ولا يلزم من ذلك ولا مما نقله وسلم ان يكون نفس العلم بل غايته
ما لزم منه ان يكون القادر هو العالم ومن اتقن ما تقرر وتقدم فى الفصل
السابقة تفطن بما اشرنا اليه انفا وتحقق عنده المراد وتبين لديه عدم ورود
الايراد واما الجادل الجليل صاحب الفضل فكم ما توهم وحسبه انه هو راى الفلاسفة
فى كون صفاته ذاته فعلله بجرح لا بجبرة وبصيرة وتوضيح الكلام انه تعالى قادر
مريد اتفاقا من العقلاء والعلماء والحكماء ولا خلاف فى هؤلاء فى هذا وانما الخلاف
فى قيام مبادى المشتقات الصفات وتنقيح ذلك انه اختلف الاراء فى ان صدق
المشتق هل يستلزم تحقق مبدأ الاشتقاق ام لا وعلى الاول هل يلزم قيام ما
صدق عليه المشتق او يكفى كونه عينه فهناك ثلث احتمالات اولها عدم استلزام
صدق المشتق تحقق مبدأ وثانيها استلزامه لمبدأ وابدا قائم بما صدق عليه
المشتق وثالثها استلزامه لمبدأ هو عين ما صدق عليه المشتق وقائم به
فالاستاذ من اختار الراى الاول فى صفاته تعالى وقرر انه قادر مريد سميع بصير
حى متكلم وكما انه ليس شيء من السمع والبصر والكلام وهى مبادى الاشتقاقات
عين الذات وليس شيء من الصفات القائمة بالذات على ما هو راى كثير
من المتكلمين والحكماء كذلك ليس شيء من القدرة والارادة عينه ولا قائما به
ومعنى كون صفاته عين ذاته ان صفاته تعالى هى المشتقات وليس لها المبادى

الا ان مبادى صفاته عين ذاته على ما تقدم فى الفصل المتقدم وما دل الدليل على
انه عين القدرة التى هى ماخذ القادر ولا على انه عين الارادة التى هى ماخذ المريد
وكذا غيره من صفاته واما العلم فله معنيان وقد دل الدليل على انه باحد المعنيين
عين ذاته بخلاف ساير صفاته والمشهور من راى الفلاسفة والمعتزلة ان
مبادى الاشتقاقات من الصفات عين الذات على ما هو مقتضى الراى الثالث
واشتهر منهم فى توجيه هذا ان لكل صفة من تلك الصفات وهى مبادى الاشتقاقات
اثاره واثار تلك الصفات كلها يظهر من ذات واحدة فيكون تلك الذات عين
كل من تلك الصفات والجادل الجليل اخذ هذا كما لا يخفى على الناظر كلماته ولما
ورد على الاستاذ حيث توجه عينية الصفات يوجه عليه منع شيء اشرنا الى شيء
منها انفا فيما مضى وايضا يلزم ان يكون اطلاق هذه الصفات عليه مجازا لا يقال
ان كلام الاستاذ المصنف فى هذه الرسالة وغيرها مشعر بان رايه مذهب الفلاسفة وظواهر رايهم سيما
ظاهرة فيما اشتهر منهم سيما وقد وجه بما تقدم من التوجيه لانا نقول ان الحكما
كثيرا ما يطلقون المبادى ويريدون المشتقات على ما صرحوا به وان هذا التوجيه ليس
للحكما انما هو من زيادات المتاخرين المتكلمين الغير المتعمقين وما يتقرر به راى الاستاذ
ويمكن ان يصير به منصورا ضابطة قررها صاحب التلويحات فى اخر المنطق لا على ما هو الظاهر
المتبادر على ما شرحها واثبتها واثبت بها ما اثبته فى الالهيات من كونه وحصله من
العرشيات ان كل موجود بالذات يكون غير موجود اخر كذلك فى بعض المواطن امتنع
اتحادهما فى موطن ابدا ولا يكون ذات واحدة عينهما قطعا بل هما متغايران اينما وجدا وحيثما

حصلاد انما تم ان صاحب العقيل قلد الاستاذ في نقل كلام اهل الكلام والايراد عليه
بما اورده الا انه خالف دابه فيما صرح بالانتقال والرد ولكن زاد من وساوس نفسه
ما لا يخفى فساده كاصله فانه قال قال المتكلمون ان القدرة في الحيوان من الكيفيات
النفسانية وهي مصححة للفعل وعدمه وتعلقها بالطرفين على السواء واختلفوا في انها
هل يكون متقدمة على الفعل ام لا فذهب الاشاعرة الى انها مع الفعل والمعتزلة الى
انها قبل الفعل واما القدرة المؤثرة في فعل من حيث له هذا الوصف مقارن للفعل
واقول التزام انما هو في ذات القدرة كما يعلم من ادلة الطرفين انتهى مقالته واقول
لا يخفى فساد ما نسبه الى القدرة بوجه شئ لا يخفى ثم نقل وجهين في تقديم القدرة على
الفعل احدهما هو الذي اورده الاستاذ ايرادا ورد عليه ما افاده وثانيهما ان القدرة
بل فيها كونها محتاجا اليها الفعل واذا كان مع الفعل لا يبقى الاحتياج ثم قال اقول
ضعفه ظ لان الحصول لا ينافي الاحتياج الى العلة اقول وضعف هذا لا يخفى على من ادرك
مقاصد هولاء فانهم يدعون ان الفعل يحتاج الى القدرة سابقة عليه ومقصودهم
من كلامهم كما لا يخفى على من وقف على مرامهم ان القدرة بل فيها كونها محتاجا اليها
الفعل الذي يتلوها ومتاخرا عنها زمانا يستعمل فيه دون ما لها اتحادا احد الطرفين
فان ما يحصل لهذا القدرة يحصل بعد دون متاخرة عن التمكن والقدرة فان
غير المتمكن من طرف لا يستعمل الروية فالروية المتقدمة متاخرة عن التمكن وهي
القدرة وظ ان هذا الوجه من الاحتياج لا يبقى مع الفعل فقوله الحصول لا ينافي
الاحتياج الى العلة لا ينفعه بل الاستناد في غرضه هذا باطل ليس له طائل ولا يرجع

الى حاصل **الفصل السابع** في ارادته قال المحقق الطوسي في شرح مسئلة
العلم الارادة في الحيوان هو شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما
يتخيل او يتعقل من ملائمته ولما كان من دأب العقلاء ان يصفوا مباديهم بما هو
اشرف طرفي النقيض وحسبوا ان كل ما يوجد بارادة اشرف مما يصدر الفعل عنه
من غير ارادة وصفوه في كل ما يوجد بالارادة وهي اخص من العلم ومترتبة عليه
لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد المتكلمون ذهبوا الى اثباتها
فمنهم من قال انه صفة زائدة على العلم قد يتناوله حدوثه يخصص المراد من المعلوم
ومنهم من قال انه علم خاص يتعلق وجود المخلوقات من المصالح الراجعة اليهم وهو
الداعي الى الايجاد و الحكماء زعموا انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل هذا كلامه
وفسره جمع من العقلاء المعتزلة الداعي باعتقاد النفع سواء كان نفعا او غيره
قالوا انه بقدرة القادر الى طرفي المقدور داعي الفعل وتركه بالسوية فاذا اعتقد
نفعا في احد طرفيه مرجح ذلك الطرف عنده وصار ذلك الاعتقاد مع القدرة
مخصصا للوقوع منه وقالوا الارادة ميل يعقب الاعتقاد النفع منه لان كثيرا
ما يعتقد نفعا في شئ ولا يريده الا اذا حدث فيها ميل ورد بان ما ذكره من الميل
انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشئ قدرة تامة كالشوق الى المحبوب
لمن لا يصل اليه واما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور اقول هذا
الرد مردود اذ قد استدل المستدل على ان اعتقاد النفع في شئ غير ارادته فان
في كثير من الصور يعتقد نفعا في شئ ولا يريده فيكون اعتقاد النفع غير الارادة

ولا يلزم مما ذكره الوالدان يصير اعتقاد النفع ارادة بل غايته ما لزم من ذلك انحصار بعض
الافعال من القادر بدون الميل الذي هو الارادة فكيف يستقيم رد كلامه بذلك
ثم الظاهر ان الشوق الى الشيء هو الميل اليه وهو غير ادراكه بل هو امر تابع لادراكه
والمحقق المذكور مع انه صرح فيما نقلنا عنه بان ارادة الحيوان شوق كذا جزم في التجريد
بانها نوع من العلم وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع
مثل بعضهم فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما النفع يعتقد فيه ولا ميل يعتبر له
يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله
الطلب المرجح مختار فيسلك احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة فانه لو لم يوجد المرجح
لم يتوقف متفكرا حتى يفترسه السبع والمعتزلة ادعوا ايضا الضرورة فان من سمع
عند الطريقان لا يترجح احدهما على الاخر باختياره الا بمرجح مختص بذلك الطريق
فما دام الاستواء لم يتصور منه الترجيح اصلا والتساوي من جميع الوجوه في الصورة
المفروضة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه قالوا اذا فرض تساوي الطريقين
في النجاة فان طبيعته تقتضي السلوك في الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين
اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه والجواب منع
والمعارضة بالضرورة اقول الجواب منظور فيه اما اولا فلان الضرورة التي ادعاها
الاشاعرة هي ان الهارب لا يلزم ان يخطر بباله طلب المرجح ولا يختار احد الطريقين

احد الطريقين لشعوره بمرجح هذا الطريق والظاهر التي ادعاها المعتزلة على ما هو الظاهر
انه لم يترجح احد الطريقين بمرجح يختص به في نفس الامر يمتنع ان يسلكه الهارب ولا شك
انه لم يترجح على الاخر في نفس الامر بمرجح يساوي بالقياس الجميع ما هو سبب حركة
الهارب فيهما ومع ذلك يتحرك احدهما دون الاخر يتحرك يتحقق الخاص بسبب تحقق
العام وذلك مستلزم لترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح قال بعض المحققين
لا يسمع كلام من يقول يصدر الفعل من القادر من غير ترجح احد الطرفين
متمسكا بامثلة جزئية فان الترجح غير العلم بالترجيح وانه انما يحتاج الى المرجح لا العلم
به فيهما ان الضرورتان كلتاهما مطابقتان للواقع لكن لا تعارض بينهما لجواز
ان لا يكون شعور الهارب لمرجح احد الطريقين ويلزم وجوده في نفس الامر نعم
لو ادعى المعتزلة ضرورة لزوم شعور الهارب بمرجح احدهما على الاخر وادعى الاشاعرة
ضرورة جواز سلوك احد الطريقين مع انتفاء المرجح في نفس الامر كانت الضرورتان
متعارضتين واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الارادة في الصورة المذكورة بدون
اعتقاد النفع فان المراد بالنجاة سلمت الاشاعرة ههنا خطورها ببال الهارب ليس ان
يتصور النجاة كما لا يذهب على ذي مسكة بل ان يصدق بان الهرب نجاته
وهو اعتقاد النفع في الصورة المذكورة واستدل على مغايرتها للشهوة التي
هي توقان النفس الى الامور المستلذة بان الارادة قد تتعلق بنفسها بخلاف
الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل تتعلق بالمستلذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها
كانت مجازا عن الارادة كما قيل للمريض ما تشتهي فيقول اشتهي ان اشتهي

الانسان قد يريد شرب الدواء البشع ولا يشتهيه وقد يشتهي الطعام اللذيذ
ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل منهما بدون الاخر وقد يجتمعان
في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود واقول الاخفاء في انك تقدر على
ان تقصد بعض الاشياء وان لا تقصده والقصد قد يصلح لان يتعلق به القدرة
وقد لا يصلح لذلك وعندي ان الارادة هي القصد الصالح لان يتعلق به القدرة
والاشتهاء ميل طبعي غير صالح لذلك ولذلك يعاقب المكلف بارادة المعاصي
عند بعض ولا يعاقب باشتهائها اتفاقا قيل من المتكلمين الارادة بانها صفة
مخصصة لاحد المقدورين وقيل هي في الحيوان شوق متأكد الى حصول المراد وقيل
انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وقد يشتهي الانسان
ما لا يريده كالاطعمة اللذيذة بالنسبة الى العاقل الذي يعلم ما في اكلها من الضرر
وقد يريد ما لا يشتهيه كالادوية البشعة النافعة يريد الانسان تناولها لما
فيها من النفع وفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل جبلي وقيل
ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وهؤلاء
جعلوا مبادي الافعال الاختيارية في الحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع
الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة والحركة والاولون اسقطوا الاجماع
وجعلوه نفس الشوق المتأكد اقول في كون القصد والارادة من الافعال الاختيارية
نظر اذ لو كان كذلك لاحتاج الى قصد اخر وتسلسل والقول بان بعضه اختياري دون
بعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق يتحقق الاجماع بالضرورة

بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية ينتهي الى امور اضطرارية يصدر عن الحيوان بلا اختيار
فان اعتقاد النفع واللذة يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق التابع له فيتأكد فيتبعه
القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان
عبارة عن كون اعتقاده والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك
ثم من جعل الشوق غير الارادة وفرق بينهما بما سبق يلزمه ان يكون تناول الا
البشعة النافعة بالنسبة الى العالم بنفعها مع كراهته اياها صادرا عنه من غير
شوق وتناول الاطعمة اللذيذة الصادرة بالنسبة الى العالم بضررها صادرا
عنه من غير ارادة لانتفاء الميل الشهواني الذي سماه الميل الجبلي في الاول وانتفاء
الاختياري في الثاني ولئن نوقش في الثاني فلا مخلص عن الاول مع انه لا يكون
مبادي الافعال الاختيارية خمسة فان قلت فكيف يتحقق الثواب والعقاب
فان ذلك بمنزلة ان يضطر الانسان على الفعل ثم يعاقب بعض المضطرين ويثيب
بعضهم قلت قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله تعالى ليسا بتسبب
استحقاق وليس لاحد من العباد على الله حق حتى يكون منعه عن ذلك ظلما تعالى
عن ذلك علوا كبيرا اقول فيه بحث اما اولا فلان من جعل القصد من الافعال
الاختيارية ما ادعى الكلية وبهذا يسقط نظره ويفسده ويظهر منع قوله لو كان
كذلك لاحتاج الى قصد فان القصد ربما يحصل من غير قصد اخر بل بالطبع من غير
التعمد والقصد ويحكم بالتحكم تحكم فان الوجدان شاهد ان القصد الى شيء
وارادته قد يكون بمجرد اشتهاء الطبع وقد يكون بالتعمد والقصد الاختياري بلا خطر

المنافع واما ثانيا فلان قوله فان اعتقاد النفع واللذة يحصل من غير اختيار ان اراد
الكلية فممنوع بل اعتقاد النفع يتصور ان يحصل بالقصد الاختياري وبعد ملاحظة
المنافع والفوايد بالدلايل وان اريد الجزئية فغير نافع له وكذا قوله مبادي الافعال
الاختيارية ينتهي الى الامور الاضطرارية كلية ثم وجوبه غير نافع بل الحق ان الشوق
قد يكون اختياريا منبعثا عن امور عقلية وملاحظة مصالح ومنافع يقينية
او ظنية غير طبيعية وقد يكون اضطراريا ناشيا عن مجرد اشتهاء الطبع واما ثالثا
فلان الاجماع هو الاعزام وتصميم العزم والعزم هو القصد والارادة الغير المصممة
فان الارادة في اول الامر لا يكون مصممة ثم يصير بعد ذلك بالفعل واشتهاء
الطبع مصمما والارادة الغير المصممة يسمى عزما وشوقا وربما يخص الشوق بالارادة
منبعثة عن اشتهاء الطبع فللشوق معنيان الاول الارادة الغير المصممة مطلقا
الثاني الارادة الطبيعية الخالية عن القصد وتعمل العقل وكذا الارادة ربما
يطلق على الارادة الغير المصممة البالغ حد الاجماع ولا يخفى على احد من الاذكيا
بعد ما مهدنا انه يظهر حل اشكالاته واشتباهاته بل كلها وانما اوردنا ما فلان
الجواب الذي اشار اليه بقوله قلت غير تام وليس بجواب بل انه مغير صواب وهو
خطابية يذكره اهل التذكير والوعظ وفي نظر الناظر سفسطة بل مغلطة واما
خامسا فلانه لو كان الامر على ما اوهم او توهم لكان الصانع المختار مجبورا
وعندي ان الارادة هي هذا القصد الصانع لحالات يتعلق به القدرة فانه
مريد بقصد ايجاد ما هو خير فيتعلق به قدرته فيوجده وحيث قرر انه لا يلزم من صدق

من صدق المشتق صدق المبدأ لم يلزم ان يكون له ارادة زائدة **الفصل الثامن** في ثبوت الحق الصريح بالرأي الصحيح انه تعالى مريد عالم قادر وظاهر ان كل عالم
قادر مريد حي اما انه عالم فلما يعلم كل عالم عاقل غير غافل عما سبق واما انه قادر مريد فلان
جميع ما سواه وكل ما عداه حادث زمانا ولا يستند الحادث الزماني الى القديم
الموجب فلا يصدر عنه حادث الا بارادة وقدرة هذا هو طريق المليين وسلكهم
وفيه ما فيه والفلاسفة بعد تقريرهم لجوده استدلوا على انه تعالى معلوم وعالم
بنفسه وانه واثروا ايضا بصفاته وما قرروها بالمعاني الظاهر من الشريعة الحقة
الباهرة بل اولوها بما يؤول الى العلم الذي هو نفس الذات او الى الاعتبارات الغير
الموجودة من الصفات وما ارادوا انها بما بينها الظاهر لحدة مغلقة هي عين الذات
حتى يظهر من تلك الذات اثار جميع تلك الصفات على ما يروى من المتاخرين منهم وذهب
اليه المعتزلة ولو كان هذا هكذا فالوجه ما مضى فتدبر لهذا ولا يتبع الاهواء الا الاكم
من حيث اراد تقرير ما هو المشهور عند الجمهور من المتاخرين والمعتزلة اعتزالا من
تاويل ظاهر من غيره لتبيل ظاهر تصدى لتقرير معاني هذه الصفات على ما هو المعلوم المعروف
من العرف وحيث فرغ من تقرير القدرة والارادة والعلم شرع في الحيوة
لمناسبتها ايضا في معرفتها العقل وقدمها على السمع والبصر والكلام المعلومة
بالكلام والنقل ولكون المعروف من الحيوة حيوة الحيوان فقررها وحد ما
وقرر انها صفة اخرى ومعنى اخر غير قوة الحس والحركة والتغذية واشار الى ان
اللحي معنى يصح ان يتصف به غير الحيوان وانه تعالى حي بهذا المعنى بوجه منها ما اشترنا

اليها اولا واليه اشار بقوله قال بعض الحكما ومنها ان الحي اشرف من الميت و
والجماد والعقلا يصفونه بالطرف الاشرف من طرفي النقيض اذا صح اتصافه به مثلا
بدل النقيض بوجه شئ لا يخفى ولهذا اما اكتفى بهذا وقصد نحا التعرض بصحة اتصا
بالروح اتصافه بانه حي بقوله ولما وصفوه فان قلت في هذا الوجه زيادة بل
مصادرة فان لزم كون القادر العالم المريد حيا كاف فهو الوجه الاول في
حاجة الى زيادة هي ان شرف الحي والحيوة قلت هذه الزيادة وجه اخر بعد ا
صحة لا ذنه عن اللزوم بل دون اعتباره تامل فانه مع وضوحه لا يخ عن دقة
ومنها ان الفيض لا يحصل من مفيض هذه اصل واقنوم وهذه انما قرره
الاشراقيون من اخرهم والجواب عن النقوض الظاهرة من حيث قررت بهم
في هذه على يكون المحيي حيا ولا يلزم ان يكون المميت ميتا فانه يمت بتقدير
الاماتة على ما اشرنا اليها الا باضافتها فانه لا عدمية وان الموت عدمي وهو
زوال الحيوة فاذا ازال استعداد محل الحيوة لم يفض عن اصلها ولم يلزم زوالها
عنه اذا اعترى مانع من حصول نور الشمس لم يحصل ولم يزل عنها فان قلت
انزم قياس الصور والاعراض غير متصف بشئ منها قلت اشرنا الى الجواب عن هذا
بوجوه شتى فلا تغفل عنها او تعبر بان اقنوم الحيوة واصلها وينبوعها لا يكون الا
الاحيا على ما حكم به مذاق اهل الاشراق ويؤيده ما ورد من موارد النبوة
والولاية على ما سنشير اليه لا بقوله نعم ما قال واحد من اهل النبوة عليهم السلام
والولاية والاشراق فان له وجه مكشوف ظهر من الجواب عن ضابطة بكشف

بكشف اشراق قاهر باهر هو ان الله خلق كل ما اختص بالخلق بقدر وغيره فيضه نوره
ويقدره كقدرته عام تام كامل شامل وجه اخر الله نور السموات والارض فكل نور
فيضه ظلمه بقدره فكيف يفيض نور ظلمه وجه اخر والعارف اذا كمل حاله وتم رياضته
عرف ان كل ما للغير من علم وقدرة وارادة وحيوة كانه قطرة من بحر علمه وقدرته وارادته
وحيوته فيتقرب ويتخلق باخلاقه ويروى من الخلاالهي الاحاديث القدسية لا يزال
عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به
وبصره الذي يبصر به الحديث حيوة الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة فاستدل
على مغايرتها لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في
العضو المفلوج والعضو الذابل والا لتسارع اليه التعفن كما في الميت من غير
حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الحس والحركة
وعدم الاغتذاء لا يدل لان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية بجواز
ان توجد القوة ولا تصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بانه ما يصدر عنه
بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان يمتنع
قوة من بعض اثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض اقول
لا يشتبه على المتدرب في الصناعة ان القوى انما تعرف باثارها لا بد وانما اذا ثبت
ان اثر الحيوة غير اثر قوة الحس والحركة وغير اثر قوة التغذية كانا قوتين سواء
كان الذات واحدة ويصدر عنه اثرين بشرطين مثلا او كثيرة قال بعض الحكما
الجهة المعتبرة في كون الشئ حيا والحيثية التي بها ولاجلها يصدق الحكم على

الشيء بانه حي بين ان يكون الشيء مدركا فعالا وان لم يكن عالما وفاعلا
لكل شيء بل لبعض الاشياء ان لم يكن عالما وفاعلا للذات وبل بواسطة قوى والات
وغيرها واذا كانت الجهة المعتبرة في كون الشيء حيا ما ذكرناه يستحيل ان يكون
فاعلية فاعل وعالمية عالم يعادلان غاية الاول المحرو فاعليته لم يعادله شيء
في معنى الحيوة وحقيقته بل كل حيوة غير حيوته بمنزلة اثر الشيء ورسمه وقال بعض
المحققين المستند في اثبات حيوته تعالى هو ان العقلاء يصفونه تعالى بالطرف الاشرف
من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا ان من لا حياة له يمتنع
الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لا سيما وهي اشرف من الموت الذي يقابلها ونعم ما
قال بعض اهل النبوة عليهم السلام هل سمي عالما قادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة
للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود
اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان الله تعالى
زبانيتين فانهما كمالها وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء
فيما يصفون الله تعالى به كما اجيب والى الله تعالى المفزع ومما يعضد ذلك قوله تعالى سبحان
ربك رب العزة عما يصفون فهل الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة واستدل
على مغايرتها للحس والحركة بان العضو المفلوج حي والا لتعفن وليس له الحس
ولا الحركة الارادية واورد عليه ان العضو المفلوج ليس مسلوب الحس بالكلية نعم لو استدل
بالعضو الخدر لكان اتم وعلى مغايرتها للقوة الغاذية بان العضو الذابل حي وليس
مغتذيا واورد عليه انه يجوز ان قوة الغاذية ضعيفة لكون تغذيتها اقل من التحلل والا لما

ولذلك يظهر الذبول واقول فيه بحث اما اولا فلان الاقتضاء الذي اورده مجمل بل
غير محصل يرد عليه ما يرد عليه مما لا يرد على غيره واما ثانيا فلان الشيخ الرئيس استدل
على ان الحيوة غير قوة الحس والحركة بان تلك القوة مفقودة في المفلوج وعلم ذلك
الفقد بما علم سائر احوال البدن من العلامات المعتبرة في صناعة الطب وعليها
مدار المعالجات النافعة في كل فن يستدل على مطالبه بما يليق به توضيح ذلك
ان الفالج استرخاء احد شقي البدن وله علتان احداهما سدة وما يعينها في مجاري
الاعصاب ومنابتها مانعة عن نفوذ الروح النفساني والقوة المدركة والمحركة الى تلك
الاعضاء فيبقى مسترخية معطلة خالية عن تلك القوى والروح الحامل لها للسدة المانعة
لنفوذهما ومجيئهما وثانيتهما رطوبة بالذة مفرطة في الاعضاء المفلوجة مانعة عن فعل
هذه القوى والحكيم العارف بما هو القانون صاحب القانون يستدل بالفالج الحادث بالوجه
الاول على الاستدلال به عام لا يرد عليه امثال تلك الايرادات الواهية التي لا يخفى
وهنها على النفوس الذاهنة وليس في عبارته دلالة على ان الاستدلال بجميع اقسام
الفالج بل على انه كان بل الذي اشار اليه ان العضو المفلوج الخالي عن قوة الحس والحركة
له الحيوة فلو كانت الحيوة تلك القوى بعينها لما انعدمتا ولم يتحقق بدون ذلك
وهذا ظاهر بعبارة احرى المفلوج قد يخلو عن قوة الحس والحركة ولا يخلو عن الحيوة
على ان للتعميم ايضا وجها واما ثالثا فلان الايراد بمنع سلب الحس والحركة مع انه ممكن
غير نافع واما رابعا فلان الاستدلال بالعضو الخدر غير تام لان الحس والحركة
غير تام لانه غير حاصل بالتمام واما خامسا فلان الايراد الذي اورده ثانيا على دليل

مغايرتها القوة التغذية غير وارد وهو مبني على المنقول من المراد بالذبول وذلك
ان بعض الاعضاء قد يعرض له مرض في بين النمو والوقوف فيفقد قوة التغذية ويود له
وهو المراد بالذبول حيث اضيف الى العضو ويعلم ذلك بعلامات يعلم بها سائر الحالات
والذي يول بهذا الوجه مرض وليس هو الذي يول الذي يكون في سن الشيخوخة
بعد الوقوف فعلى هذا لا يتوجه الايراد المبني على عدم الوقوف والفرق بين
الذبولين المرضي والطبيعي واما ثانيا فلانه قاصر مقصر في النقل واي عاقل
يجوز ان يستدل بما قرره من القياس الفاسد وكانه بجلالة شانه لم يعرف
التغذية من حيث ما وقع فيما وقع وعرض فيها المرض واما ثالثا فلانه بما اورد
في الايراد يتم الاستدلال اذ يمكن ان يقال لو كانت قوة التغذية هي الحيوة لضعفت
كما ضعفت وليس فليس واما الذي وهم او يتوهم من ان الدليل على انه حي
لا عقلي فقد عرفت مدفعه **الفصل التاسع** في سمعه وبصره قد علم
بالضرورة من ملة نبينا محمد صلى الله عليه وآله ان الباري تعالى سميع بصير
والقران والحديث مملوان بحيث لا يمكن تاويله ولا انكاره وايضا الاجماع منعقد
عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية وذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم
بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم والادلة
قواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الالات قالوا لما احتجنا الى الالات بسبب عجزنا
وقصورنا وذات الباري تعالى لبرائته عن القصور يحصل له بلا الة ما لا يحصل لنا

لنا الا بها واورد عليهم انه يلزم تعدد القدماء واقول لا شك ان السماع والابصار
نحوان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وانما يختصان بانكشاف معلوم ما بوجهين
مخصوصين بهما وان من له هذان النحوان من العلم كان سميعا بصيرا وان
السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباري تعالى
عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته ولا يحتاج ان يكون عالما بالمسموعات والمبصرات
بالوجه الذي يدركهما الحواس بذاته فيكون له هذان النحوان من العلم بذاته
اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يجب ان يكون بالحواس
واذا كان هذان النحوان من العلم اللذان هما السماع والابصار وكان لا محالة سميعا
بصيرا وذاته من حيث انه يتصف به الباري بالسماع والابصار يكون بمنزلة السمع
والبصر وعلى هذا يصدق عليه السمع والبصر الحقيقي بلا تكلف ولا يلزم تعدد
القدماء لان السمع والبصر كالعلم نفس الذات باعتبار توضيح الكلام في المرام انه
تعالى باتفاق اهل الملل سيما الاسلام سميع بصير فاختلف الاعلام من اهل الكلام
في هذا المقام فالمعتزلة كالشيخ الاشعري ذهبوا الى ان سمعه علمه بالمسموعات وبصره
علمه بالمبصرات وسائر الصفاتية الذاهبين الى زيادة الصفات قالوا انهما صفتان
زائدتان غير العلم والمحقق لما اختار الاول لكنه حصله وجها اخر فقال فيما سمع
رايا محصلا انفرد به وحصله انه تعالى يعلم المعلومات كلها بوجه في الازل وانه يعلم
المسموعات بوجه اخر وكذا المبصرات انه سميع عبارة عن علمه بالمسموعات بهذا الوجه الخاص
لا الاول وكذا انه بصير عبارة عن علمه بالمبصرات بهذا الوجه الخاص الاخر وليس ثمة من سمعه

وبصره هو علمه الاول على ما هو الظاهر في المذهب الاول هذا محصل ما حصل في السمع
والبصر ولا يخفى على من له سمع وبصر انه يرد على ظاهر هذا ايرادات يناسب ايرادها
وردها اولها ان هذا الوجه الخاص من العلم الذي قررتم انه غير الوجه الاول
ان كان عين الذات على ما افاده اخرا لم يكن الاول عين ذاته وقد قررتم اولا
فيما تقدم انه عينه وان كان غير الذات لزم زيادة الصفات وجوابه ان هذا الوجه
كسائر الصفات عين الذات اما على راي المصنف فلتوضيح ان الذي هو عين الذات
انما هو صفة مجهولة هي انه عالم بهذا الوجه ولا يلزم ان يكون لهذا المشتق كسائر
المشتقات مبدأ عينا او زائدا فالعالم بها ذات واحدة يحمل عليها محمولات كثيرة
فلا نم انه اذا كان هذا الوجه بهذا الوجه عين الذات لم يكن الوجه الاول بهذا
الوجه ايضا عينه واما على المذهب المشهور وعند الجمهور فلما سلموه وجوزوه
من اتحاد صفات كثيرة كالعلم والقدرة والارادة والحيوة فظاهر ان المخالفة بين
هذا اشد من المخالفة بين علمين فمن جوز الاتحاد بين هذه لا يتحاشى عن وحدة
هذين وثانيها ان هذا الوجه الخاص من العلم الذي سميته سمعا او بصرا ان كان
علما بوجه جزئي لزم ان يكون للعالم به آلات وقوى جسمية لما علم في العلم من ان الجزئي
لا يعلم الا بها وان كان كليا لزم ابصار الكلي وسماعه وجوابه انا نختار الاول
اولا بناء على ان الذي علم في العلم ان علمه انما هو في علم لم يكن لمعلوم بالعرض
للخارج حاضرا الا في كل علم بكل وجه وثانيا بناء على ان الذي مضى كان مجوزا او تقرير
الرأي فلا سعة لا تحقيقا لما هو الحق عنده وقد مضى ما مضى والان حقق انه لا

انه يعلم الاشياء بجميع الوجوه ولا يخفى ان لجميع الوجوه وجهان احدهما وجوه المعلوم
وعلى هذا لا ينافي ما مضى ولا يحصل المبتغى وثانيهما وجوه العلم وهذا مفيد في
اثبات الدعوى والثاني ظ لا يتكلفه لا يخفى فالاولى ان يحمل على هذا بجامع
الثاني بما اشرنا اليه انفا وثالثها انه اذا كان عالما بالكل بكل وجه لزم ان يكون
شيئا ما ذا ايضا لاما كما انه سميع بصير وجوابه ان ما ورد في الشريعة الحقة اطلاق
هذه الالفاظ فلا يتوقف ما دام لم يثبته ولهذا اشرت اليه في بعض التعليقات
ورابعها انه ان كان سميعا بصيرا فان كان في الازل كذلك لزم كونه سميعا للمسموع
غير موجود وبصيرا للمبصر الغير موجود وان بعد حصول المسموع والمبصر لزم التغير فيه
حيث يسمع ويبصر حال لم يسمع ولا يبصر وجوابه بعد التنبيه بان هذا الايراد يرد
على كل من يقول بسمعه وبصره ولا يختص بما اجابوا عنه بان الصفة قديمة و
التعلق حادث لكن الصواب عندي بحيث احرزتني طرة قيل قد تعاضدت
الادلة السمعية على انه تعالى سميع بصير واختلف في انهما راجعان الى العلم فيكون
سمعه عبارة عن العلم بالمسموعات وبصره عن العلم بالمبصرات او هما صفتان
زائدتان فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والحكماء الى الاول والمتكلمون الى الثاني
واقول ظاهر النصوص كونهما صفتين زائدتين مغايرتين للعلم الا يرى انه تعالى
عالم بالمسموعات والمذوقات والملموسات ولم يثبت بازائهما صفة فيه نعم فلو كان
السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمها حكم سائر المحسوسات ولم يتعرض لاثباتهما
بخصوصهما كما لم يتعرض بخصوص ادراك سائر المحسوسات وتسميته باسم مخصوص

فلو رجع الصفات الموصوفة في النصوص بعضها الى بعض لساغ مثله في الصفات الاخر كالقدرة
والارادة والكلام على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا يظهر وجه ارجاع هاتين الصفتين
بخصوصهما الى العلم من بين سائر الصفات مع ان ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة والاحتياج
الى التأويل انما هو في حقنا والبارى تعالى يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي
فما الباعث على حصر تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما
صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم
حيث لم يدل السمع على اثبات صفة اخرى بازائها كالذائق واللامس
والشام فيحكم برجوعه الى العلم وليت شعري ما بال الشيخ الاشعري على ذلك
مع انه سمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص واقوى العرك انه اراد غير وارد
وفيه بحث اما اولا فلان قوله ولم يثبت بازائها صفة فيه ثم حكم بحكم ابن القاسم هذا ضم
العادل بلا بينة لم ينقص بعد هذا وما يدريك انه لم يثبت بازاء كل صفة دعلم
اطلاق الشام والذائق واللامس لا يدل على عدم الصفة لجواز ان يكون عن
هذا الاطلاق مانع لفظي او عقلي او نقلي ويكون كل صفة فيدرك مدركات
كل من تلك الحواس بوجه جزئي لا بآلة جسمي واما ثانيا فلان الشرطية الدالة
عليها بقوله لو كان السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمه ما حكم سائر
المحسوسات ممنوعة فان سمة الشيخ وطريقته على ما سلمه محافظة الظواهر ولا يصير الى
التأويل الا الضرورة بل يحمل الالفاظ الواردة في الاحاديث والآيات على معانيها
العرفية اللغوية ولا يصرفه عنها الا الضرورة ويسمى المتبادر من السمع والبصر

والبصر معنى لا يرجع الى العلم والظاهر المتبادر من القدرة والارادة والحيوة غير الظاهر
المتبادر من العلم فلهذا لا يحكم برجوعه هذا اليه ويحكم برجوعهما اليه واما ثالثا
فلانه لا يلزم من كون سمعه وبصره علما بالمسموعات والمبصرات ارجاع الصفات
الى الصفات ولو سلم اللزوم فبطلان اللازم مم واما فوردت واعترفت غير مرة
ان الصفات واحدة متحدة مع الذات واما رابعا فلان النصوص على زيادة
الصفات وكثرتها مم واما خامسا فلان تخصيصهما بالزيادة دون غيرهما غير بين
ولا مبين **الفصل العاشر** في كلامه تعالى قيل تواتر عن الانبياء انه تعالى
متكلم وقد ثبت صدقهم بدليل المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى بصدقهم
على طريق التكلم لئلا يلزم الدور ومنهم من استدل على ذلك بالحسية وليلا معقولا
وان لم يكن معقولا ولا معنويا لا هو ان عدم التكلم عمن يصح اتصافه بالتكلم اعني
الحي المريد القادر نقص واتصاف باضداد الكمال وهو على الله تعالى مستحيل وان نوقش
في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما للسكوت فلا خفاء في ان
التكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق انتهى كلامه وفساد
هذا الكلام مما لا يخفى على ذوي الافهام وبالجملة لا اختلاف لارباب الملل والمذاهب
في كون البارى تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه
فعند الاشاعرة كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية
قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها
امر وناهي ومخبر الى غير ذلك يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا

فاذا عبر عنها بالعربية فقران وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية والاختلاف
في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله بالسنة متعددة ولغات مختلفة قال
صاحب المواقف هو معنى قائم بالنفس معبر عنه بالالفاظ وهو الكلام حقيقة
وهو قديم قائم بذاته تعالى وهو غير العبارة اذ تختلف العبارات بالازمنة والامكنة
ولا يختلف الكلام النفسي الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير
العبارات باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير والكلام النفسي غير العلم
اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه وغير الارادة اذ قد يامر بما
لا يريده وبالجملة اثبت الاشاعرة صفة مغايرة للعلم والقدرة سموها كلاما
نفسانيا وقد تكلفوا لاثباتها ادلة كلها كما ترى مدخولة ولذا الاختلاف في
هذا لجميع الفرق ذاهبا الى انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة
الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة
والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على بعض وكون
الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل
قائمة بذات الباري تعالى وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر
الكلام وكلام الله القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد
والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القران وانتظم حروفا
ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رات
الكرامية ان بعض الشر اهون وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل

الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله
لا كلامه وانما كلامه تعالى قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا
بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث
وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا
ان المنتظم من الحروف حادث والحادث لا يقوم بذاته تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه
متكلما انه خالق للكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ
المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم
وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف
ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق مرقوما في اللوح المحفوظ وكتب في المصحف لا يكون
قرانا وانما القران ما خلقه الباري وقراءة القاري من الاصوات المقطعة والحروف
المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس الحروف يسمع عند سماع الاصوات
ويوجد بنظم الحروف وكتبتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ
وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص
بنقصانها ولا يبطل ببطلانها وبالجملة اضطرب كلام اهل الكلام في كلامه
لاشكال الامر عليهم وحيرتهم وذلك لانه ههنا قياسين متعارضين
ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو
قديم فكلامه قديم وثانيهما ينتج حدوثه وهو ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة
متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فاضطروا

الى القدح فى القياسين بمنع بعض المقدمات ثم امتناع حقيقة النقيضين فا
فالحنابلة قالوا ان كلامه حروف واصوات يقوم بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا
فى موافقته حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف
فهؤلاء صححوا القياس الثانى وقدحوا فى كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا
كلام الله تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست
قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى فى غيره كجبرئيل ومعنى كونه متكلما انه خالق
الكلام فى بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس
الثانى لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلام الله تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى بالكلام النفسى وهو مدلول الكلام
اللفظى المركب من الحروف وهو قديم فقد صححوا القياس الاول وقدحوا فى صغرى
القياس الثانى هذا ما ذكره المص مما اشرنا اولا الى تفصيله وبالجملة خلاصة الكلام
فى المقام ان المعتزلة منعوا كون الكلام من الصفات والكرامية كون كل صفة قديمة
والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية والكرامية فيرجع النزاع
بين المعتزلة والاشاعرة وهو عائد حقيقة الى اثبات الكلام النفسى ونفيه فان
القران هذا المؤلف من الحروف الذى هو الكلام اللفظى فلا نزاع للاشاعرة فى حدوث
الاصوات والحروف ولا للمعتزلة للقدم النفسى لو ثبت والمعتزلة تمسكوا على ان القران
هو هذا الحادث لا ذاك بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه
وآله حتى العوام والصبيان ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف

الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة عليه انعقد
اجماع السلف واكثر الخلف وفى هذا ابحاث ربما نورد شيئا منها فى كلام المص نقلا
عنه الثانى ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران يصدق
على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كثيرة اشار المص الى ثمانية
منها الاول كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك ولقومك
والثانية كونه عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والثالث كونه منزلا
على النبى صلى الله عليه وآله بشهادة النص من تلك الاية وامثالها فان
الاية الموردة لاثبات الخاصة الثانية نص فى ثبوت الثالثة وايضا قطعا
شئ لا انكار يحصى والرابع كونه مسموعا لقوله تعالى حتى يسمع كلام الله الخامس
كونه مكتوبا فى المصاحف بالاجماع ثم انهم اوردوا على هذا الوجه سؤالا وجوابا
عنه بشيء وان لم يكن شيء منهما شيئا وهما اشار المص اليهما بقوله فان قيل
المكتوب فى المصاحف هو الصورة والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان
الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت فى المصحف هو الصور والاشكال
مقرونا بالتحدى لكونه معجزا بالاجماع والسادس كونه مفصلا الى سور وآيات
لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت والسابع كونه قابلا للنسخ وهو من آيات
الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما متصور فى القديم لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه والثامن كونه واردا على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه كن فيكون او معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون

فقوله كل امر وهو قسم من كلامه متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه
جزاء له انتهى كلامه وتمسكهم على ما اراد المص نقله بادلة غير زيادة قوة ومتانة
والائمة تمسكات ضعيفة معقولة وغير معقولة مقدوحة ثم انه لما فرغ من نقل
كلامهم حسبما ظهر اعرض عن كثير مما تزلزل مبانيه واشتغل بالاشارة الى
شيء مما فيه فقال العقل فيه اي فيما تمسكوا به من الوجه الثاني بحث اجاب
عن الايراد المورد على اثبات الخاصة الخامسة اعني كونه مكتوبا قولهم فان
بل اللفظ اي المكتوب هو اللفظ ثم وما اورده الاشاعرة مقدوح لانه ان
اراد انه لا يلزم من كون الكتابة تصويرا للفظ بحروف هجائية ان يكون المكتوب
لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير للفرس بالنقش ومن البين ان
المنقوش ليس فرسا بل نقشه المشعر به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به
لا نفسه ثم انه اعرض عن وجوه النظر في كلامهم بالاجمال وشرع في تقرير
ما هو المطلب الشرعي وقال والجواب للاشاعرة عنهما اي عن الوجهين الاخرين
اللذين اوردهما المعتزلة لاثبات مطلبهم بانه لا نزاع في اطلاق لفظ اسم القرآن
والكلام اسم بطريق الاشتراك على الكلام النفسي وهو المعنى القائم بالنفس
الذي هو مدلول الكلام اللفظي وهو مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر
الصفات وهو قديم وعلى اللفظ المسموع وهو هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف
عند العامة والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف
وسمات الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على

على كلام الله تعالى اعني الكلام النفسي حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى
لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان
اوجده ولا اشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح
محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله انه لقول رسول كريم ثم
اختلفوا فقيل هما اسمان لذلك المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه
الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواه يكون مثله لا نفسه وقيل هما
اسمان لهذا المؤلف بما هو هذا المؤلف من غير اعتبار خصوصية المحل والثاني هو الاصح
وذلك انه اي كل من الكلام والقرآن اسم له اي للمؤلف لا من حيث تعين المحل
بل بما هو مؤلف هذا النوع من التأليف فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه
القارئ اي قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل سفر وكتاب بالنسبة الى
مؤلفه وعلى التقديرين يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل
اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه هذا تمام كلام الاشاعرة
في الكلام ولا يخفى على اولي النهى والايدي والابصار من ارباب الانظار ان مواضع
النظر فيه كثيرة شتى ومداخل الكلام فيه عديدة لا انكار يخفى الا انا ايضا
فلنعرض عنها ونشتغل بتحقيق ما حققه وافاده المص حيث قال اقول في الجواب
نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة
المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من صفات محمد صلى الله عليه وآله
ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة

ما اقدحوا في دلائلهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو
المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان
المذكوران وذلك لا يجدي نفعا اذ الظهور ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه
الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران لا يخفى ما في هذا النحو
من الغموض والاشكال فان الدلائل التي اقامت المعتزلة لا بد ان يحمل شيء منها على انه لا
ان يكون للقرآن معنى آخر وظاهر انه لو تحقق له معنى آخر كان كلام الاشاعرة ظاهرا ثم
قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين جاريان فيه محل تامل فان من مقدماتها
احد القياسين ان القرآن صفة له وذلك انما كان المراد اللفظ فكيف يجري فيه
القياس فعلينا بتوجيه هذا النظر بوجه لا يتوجه عليه هذا ولما له مما لا يخفى ولتقدم
لهذا مقدمة هي انا اشرنا فيما مضى الى ان النزاع بين المعتزلة والاشاعرة انما هو في
القرآن ما هو بل هو معنى القديم النفسي او المنتظم المؤلف اللفظي وظاهر ان النزاع بينهما
غير لفظي فلا بد ان يكون القرآن المتنازع فيه حاويا لخواص مفرقة مسلمة عندهما لتلك
تراعيها القطعيا من تلك الخواص ان النص دل على ثبوته وانه مما يجب الايمان به
وبعد تقديم هذه المقدمة نقرر ايراد المص وتوضيحه وتنقيحه ان حاصل كلام المعتزلة
ان القرآن المتنازع فيه الثابت بالنص الذي يجب الايمان به موصوف بهذه الصفات
المعدودة وكل صفات موصوف بهذه الصفات المعدودة لفظا فالقرآن المتنازع
فيه لفظ وايضا ثبت بالضرورة من الدين ان المتنازع فيه الواجب الايمان به منتظم
مؤلف مفتتح بالتاليف التحميد مختتم بالاستعاذة وما يكون كذلك لا يكون الا

الا لفظا فالقرآن المتنازع فيه لفظ وذلك انه لا ينفع في الجواب هذا اذ لا يجوز اطلاق
القرآن على المعنى النفسي بطريق الاشتراك اللفظي بل الجواب الصواب انما هو القدح في
ادلتهم التي اقاموا على ان القرآن المتنازع فيه هو اللفظ وانكار المقدمات التي ادعوها
في ذلك وبعد تسليم ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف والمتنازع فيه وهو موصوف
بما ذكر لا ينفع صحة الاطلاق بالاشتراك اللفظي على معنى آخر وما عرف هذا فانه مع وضوح
لا يخفى عن دقة ما تم ان تطبيق عبارة المتن على ما اوردناه مما لا يخفى هو ظاهر على اولي النهى
ومما ينبغي ان يتنبه له ان المص لا يدعي ان الاشتراك الذي ذكره الاشاعرة
لا يمكن ان يتم ايراد مقدمات الزمتم بها ايراد جواب المعتزلة وان الاشتراك لا دخل
له في الجواب اصلا بل دعواه ان الجواب لا يتم بمجرد هذا الذي ذكروه وجعلوه
تمام الجواب وذلك ظاهر مما اوضحناه فتنبه له واعرفه واما ثانيا فان مدلول الكلام
اللفظي مسميات الاسامي والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكما
لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهي اعيان الموجودات كالسماء والارض
ومن البين ان بعض الاعيان اجرام قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالاجرام ولا
لقيامها بذاتها ثم ولا لقيامها بغيره وجه وجيه وتوجيه هذا النظر ان جواب الاشاعرة
انما يكون موجها لو كان الكلام النفسي الذي زعموه معقولا محصلا لكنه ليس
بناء على اصولهم ان لا يكون موجودا ولا محصلا لان مسميات الاسامي التي سموها
كلاما نفسانيا ان كانت موجودة فلا يخلو اما ان يكون موجودة في الاذهان او في الاعيان
ضرورة انحصار الموجود فيهما فعلى الاول يلزم ثبوت ما اتفق ببطلانه عندهم وعلى

وعلى الثاني يلزم ان يكون اعيان الموجودات الحادثة جواهر او اعراضا قائمة بذاته تعالى
فان مسميات هذه الاسامي بحسب الوجود العيني ليست الا هذه الاعيان الحادثة وعند الحكماء
الكلام في هذا المقام ان الاشاعرة اثبتوا كلاما نفسانيا وزعموا انه هو ما يدل عليه
الكلام اللفظي وهو غير القدرة والارادة والعلم والاعتقاد وسائر الصفات
وزعموا ان الله تعالى موصوف بنوعين من الكلام اللفظي والنفسي قديم واحد هو بعينه امر
ونهي وخبر واستخبار ونداء وتعجب وقسم الى غير ذلك والمعتزلة انكروا هذا المعنى وجعلوا
بطلانه بديهيا فقالوا القول بثبوت معنى غير العلم ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار
وهو الموصوف بهذه الصفات المتضادة جميعا ضروري البطلان وكلام المحقق
الطوسي في تجريده حيث قال والنفساني غير معقول اشارة الى هذا وبالجملة المنكرون
للكلام النفسي زادوا في بيان ابطاله على دعوى الضرورة او الاعتراض على بعض
المقدمات التي يذكرها الاشاعرة لبيان مغايرته لسائر الصفات والكل كما ترى والشأن
في النظر الثاني الى بطلان الكلام النفسي الذي اثبتوه بوجه جلي ماخوذ من مقدمات
مسلمة عندهم وتقريره ان الكلام النفسي الذي اثبته الاشاعرة انما هو مسمى الالفاظ
ومدلول اللفظ على ما صرحوا به لكنه لا يصح ان يكون مدلول اللفظ ومسمى الالفاظ
موجودا قديما بذاته تعالى بناء على اصولهم المقررة المسلمة عندهم لانه لو كان
موجودا فلا يخلو اما ان يكون موجودا بالوجود الذهني او بالوجود العيني ضرورة انحصار
الموجود فيهما والاول باطل على مذهبهم فتعين الثاني وظاهر ان الوجود العيني لكثير
من مسميات الاسامي ومدلولات الالفاظ الكلامية بل لاكثرها انما هو موجود

موجودا بوجود هذه الجواهر الحادثة والاعراض القائمة بها وليس لها وجود عيني اخر
ضرورة فكيف يكون قديما قائما بذاته تعالى ثم ان لصاحب المواقف كلاما في تحقيق
الكلام النفسي ماخوذ مما اشار اليه محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على المدلول اللفظي واخرى على الامر القائم بغيره
والشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم اصحابه ان مراده مدلول
اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى مجازا كلاما لدلالتها
على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنه ليست
كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار
من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله
حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله حقيقة وكعدم التعارض والتحدي بكلام الله
الحقيقي الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن بالاحكام الدينية فوجب حمل كلامه
على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للالفاظ والمعنى
جميعا قائما بذاته القديم ثم اعترض على هذا بان كلام الله تعالى لو كان اسما للدال
الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل
للقطع بان ما قرأه كل احد منا هو الكلام المنزل على النبي بلسان جبريل عليه السلام وان كان
اسما للنوع القائم بذاته يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا
فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم
ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا واجيب بانا نلتزم الاشتراك بين النوع

ودلك الفرد الخاص ولا يجل حدوثه انتهى واقول لا يخفى على ان كلا من الاعتراض
والجواب خبط من وجوه لا يخفى فان كون كلام اسما للنوع لا يستلزم ان يكون اطلاقه
على الشخص مجازا او الحق ان اطلاق اسماء الانواع على الاشخاص حقيقة كما حقق في موضعه
وقوله مخصوصه ممنوع فان اراد به انه يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص من حيث
انه شخص مخصوص مجازا فهذا مسلم لكن بطلان اللازم في قوله فيصح نفيه عنه حقيقة
ممنوع اذ المنفي عنه حينئذ هو الشخص من حيث انه شخص مخصوص وان اراد به انه يلزم ان يكون اطلاقه
على ذلك الشخص المخصوص مطلقا مجازا وان لم يكن الخصوصية من حيث انه خصوصية
معتبرة في الاطلاق فاللزوم ممنوع ثم الاشتراك الملتزم في الجواب تكلف وله مفاسد
نعم يرد على قوله فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا
وجوه اخر من الايراد وبالجملة الكلام على هذا التقدير مبني على ان الكلام عنده
مشترك لفظا لا مخصوص بل هو بالمعنى الثاني معنى كان او لفظا قائما بذاته
مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة محفوظ في الصدور فان الكتابة تصوير
اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصاحف هو النقش والمكتوب
هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشيء باللفظ فالمقروء هو المعنى وان كان ذكرا للفظ
فهو اللفظ ام اللفظ المقرو والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء على ان اللفظ يعد حلا
في الحال الكلمات لا يعتبر مشابها الا بتشابه الحروف والتبسها دون تباين الموضوعات
وهو اي الكلام في كل من المكتوب المقرو والمحفوظ غير الكتابة والقراءة والحفظ
الحادثة وما يقرى من ان الحروف والالفاظ متعاقبة مجوابه ان ذلك الترتيب انما هو

هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة هذا الذي ذكرناه
وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقته هذا تمام
كلام صاحب المواقف في الكلام واورد عليه ان من انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف انما يكفر اذا اعتقد انه ليس كلام الله تع بمعنى انه مخترعات البشر واما انه
اذا اعتقد انه ليس كلام الله تع بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته بل دال على صفة
حقيقية له وليس هو من مخترعات البشر بل هو من مبدعاته تع ومخترعاته
بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي ع او اوجد النقوش الدالة عليه
في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي
ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتيب الحروف في اللفظ دون الملفوظ
فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة تكون اجزاؤها
مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض ويمكن رد الايراد الثاني
بوجوه منها ان الايراد المراد باللفظ هو اللفظ القائم به تع وبالتلفظ اللفظ
القائم بنا عبر عنه بالالفاظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة
المصدرية يكون غير قادر ولولا هذا الاعتبار لكان القول بعدم الملفوظ مع
حدوث اللفظ تناقضا صريحا لا يتبنى فيه نقص ما يورد على قوله يجب حمله على حدوثه
الخ من ان هذا الحمل بعيد جدا لان الدلالة على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته
لان شيئا منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا بما صرح به في المواقف اعترف به من ان

باللفظ دون الحالة بعينه ثم قال سوال حقيقة موضعه ان الحروف هيئات عارضة
للاصوات او الصوت حركة الهواء والهواء المتحرك حركة مخصوصة فيكون الحروف
قائمة بالهواء والكلام مركب منها فيكون لا محالة قائما بالهواء ايضا ومن البين ان
الهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يكون يبقى ما قام به قائما بالمتكلم بالواسطة فاذن
نسبة الكلام الى المتكلم ليس بقيامه به بل نسبة اليه بان المتكلم يعين الحروف
ويميز بعضها من بعض وكذا الكلمات والتركيب وذلك التعيين والتمييز كما يكون
بالمخارج يكون بالكتابة فان نقوش الكتابة موضوعة بازاء الحروف كيف لا
وقد سبق ان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه وذهبوا الى ان الملفوظ مكتوب
كما نقلناه فكما ان معين حروف الكلام وغيرها بنقوش الكتابة متكلم بها والظاهر
ان القول المتعارف جمهور الناس اعم من النوعين فانه كما يقال لمن عين الحروف
بالمخارج انه قال كذا كذلك من عينها بنقوش الكتابة يقال انه قال كذا الا
ترى الى قولهم قال الشيخ في الاشارات كذا وفي الشفا كذا وكذا وامثال ذلك اكثر
من ان تحصى وكذا التكلم اعم من النوعين واذا كان اعم والباري تعالى قد كتب
القران في اللوح المحفوظ كان متكلما به فصح انه قائل بالقران المجيد بلا احتياج
الى التمحلات المذكورة كما ان من كتب احكاما يقال انه متكلم بهذه الاحكام و
قائل بها فان قلت تكلمه بالقران على ما ذكرت عبارة عن كتابته في اللوح
المحفوظ وكتابته لا تخلو من ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم تعدد القدماء
وان كان حادثا يلزم ان يكون تعالى محلا للحوادث قلت نختار انه قديم ولا يلزم

ولا يلزم تعدد القدماء اذ مرجع كتابة القران على اللوح المحفوظ الى علمه بتعيين
حروفه وكلماته وكيفية تركيب بعضها مع بعض وتميز بعضها عن بعض على ما هو
عليه في الوجود والى ذلك اشار المعلم الثاني في الفصوص بقوله علم الاول
بذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا كثر لم تكن الكثرة في ذاته وما يسقط
من ورقة الا يعلمها من هنالك يجري العلم في اللوح المحفوظ هذا كلامه والحاصل
ان علمه بالاشياء على الوجه الذي هو عليه في الوجود بمنزلة نفس الاشياء
وكتابته في اللوح الموجود لما كان علمه بالاشياء كالعلم بذاته نفس ذاته كما
عرفت في فصل العلم لا يلزم تعدد القدماء في نفس الامر وقد مر وجه كثرة علمه
بالاشياء فارجع اليه واعلم ان هذا الذي ذكرناه هو جريان القلم على اللوح
في عالم علمه تعالى وهو عالم الامر الذي بين عالم الربوبية وعالم الخلق ولجريان
اخر على لوح الافلاك في عالم الخلق حيث خلق الله تعالى في عالم البروج والكواكب
والكواكب حركاتها وانظار بعضها مع بعض بحيث يدل على تعيين الاشياء
وتميزها واحوالها واوقاتها وبالجملة ما هي عليها في الوجود ومن وفقه الله تعالى
يقرا ما يكتب على اللوح الفلك يقرا منه كل شي الا العلم عن قوة تصوير الا
مبدا تعينها وتشخصها وباللوح عن محل ذلك التصوير والتنقيش وقابله
قبولا على سبيل التفريق والتجميل فيكون اللوح والقلم نشأت مختلفة ومراتب
متعددة الاول والهما في العلم الازلي كلها ثم جريانها في منازل اخرى مفصلها في
مواضعها ثم بعد هذا في منازل خلقية منها المبدا ما عالم الافلاك وذلك

محركات الكواكب من الثوابت والسيارات وموافقاتها للدعوات وامتزاجها
بالاتصالات لا على انها علل واسباب للحادثات بل على انها علامات وعادات بعض
اشعاره من اشعار بهذا فانه قال اي انكه نوات حال كردون مشكل كردم
ونزى اكرنباشى غافل تاريخ حوادث ز اوضاع فلك ورود وجود خبر ازك
فاعل ثم لا يذهب عليك ان في كلام الشيخ ابهاما واجمالا ويمكن التبيين والتفصيل
بوجوه منها ان القول والكلام المطلق عرفا مشترك حقيقة او مجازا على العبارات
الملفوظة ومعانيها الملحوظة المحفوظة وصورها المنقوشة المكتوبة والكلام في
الاول على الاول والثالث حادث كما في غيره وعلى الثاني في الاول قديم انه راجع
الى علمه الازلي وفي الغير حادث ثم للثالث نقشا وكتابة نشأتان والكتابة لها
في اللوح المحفوظ على ما هو المحفوظ المعلوم من الشريعة الحقة وبعد ظهورها وضعا
بوجوه اخر من النقوش لا يبعد جعل الشيء منها كناية عن كتابة من وجه بوجه
لا يخفى على ان لطف هذا الاعتبار في السموات وحركاتها مما لا يخفى على ما افاده
الاستاد في كلامه ان الكل بهذا اولى فالخلق المتجدد نشأتان وبعدها
نشأات اخرى يتلو ما يحتوي النجوم ووجوه الزهر والفال كالرمل واسارير الجبهة
وخطوط الاكف والاكتاف وليس شيء من هذه الظواهر في تلك المظاهر الخلقية
كلامه بل هي امارات امره الذي دل عليه كلامه على ما اشعر عليه في شعره فان
قلت يلزم ان يكون الرسوم الخلقية المكونة كلاما بل الكلام على ما قررنا
في الكلام معنى علمي وعبارة دالة او كتابة دالة عليها وعليه بواسطة وضعا

وضعا فتلك الرسوم دالة عليه من غير توسطها بلا وضع فان قلت باي نسبة ذكر
في نزل كلامه قلت لوجهان اولهما الايماء الى ان الكتابة المعتبرة ليس بها منحصرة فيما يتبادر الى
اوهام انام وجمهور العوام من انها الخطوط معروفة كالنسخ والتعليق والثلث والرقاع
والتوقيع والمعقلي والكوفي والعبري والرباني واليوناني وامثالها من الخطوط
المتعارفة التي يذهب اليه اوهام العامة العامية وثانيهما التوفيق والتلفيق بين
الكلام وما يعقبه من القضاء والقدر فتدبر وتبصر هل لنا في هذا المقام كلام ما بعضهم
تمهيد مقدمة هي ان الصفة التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام وكلاما من
الكلمات التي هي مولفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم فانه
بذاته سبحانه هي مصدر تأليف الكلمات وكلامه سبحانه هي الكلمات التي هي مؤلفة بذاته
في علم القديم بغير واسطة وهذا الكلام الاولي خطاب موجه الى المخاطب مقدر او مشاره
من العلم فكأن كلام غيره معلوم له سبحانه وليس كلاما له كما ان كلام غيرنا معلوم لنا
وليس كلاما منا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه سبحانه علمه ولا مذهب
الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف
او ما يشتمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو الاشعري المشهور عند الاشعري
من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري كما يظهر
بالتامل الصادق ولما كان علمه سبحانه واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلاما ايضا
واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحائف باللغات المختلفة والاختلافات
والانشاءات ولما كان كلامه سبحانه ازليا كان خطابه موجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب

موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال بالنسبة الى الزمان المقدر
للمخاطب المقدر فلا اشكال في وروده بعضها بصيغة الاستقبال اقول ان الذي مهده
اولا مهدوم اما اولا فلانا لانم ان القوة التي اعتبرها هي التكلم بل التكلم هو حصول الكلام
بالفعل وظهوره لا محض القوة فقط والا لكان الكاتب جسا في حالة واحدة متكلما
بكلمات شتى متناقضة واما ثانيا فلانا لو اغمض عن المناقشة في كون الصور الخيالية
الفاظا وعبارات مساعدة معه بناء على ما توهم من ان الصور العلمية مساوية للمعلوم
مهية فلا نم ان كلام الشخص هو الذي ارتسم في خياله ولم لا يجوز ان يكون هو الذي
اظهره في مقاله على ما هو المعروف من التعارف في العرف ثم اقول ان الذي بنى على ما مهده
كاصله لا اصل له اما اولا فلان مصدر تاليف الكلمات هي القوة المقتدرة ولا نم انها عين
فلا يخفى انه غير الكلمات ومن العجب الذي ليس منه عجب انه بنى على ما مهده اولا فلان
الذي مهده يبادي على ان الكلام غير مصدره وصرح فيما بنى عليه ان الكلام هو مصدره
واما ثانيا فلان حكمه بامتيازه عن العلم بما ذكره مبني على عدم امتيازه بين علم تام
وعلم ناقص واما ثالثا فلان الشرطية المدلول عليها بقوله ولما كان الى قوله والا
لم يقل بحثه وهي سفسطة بل مغلطة وكيف يلزم من شمول العلم شمول الكلام والرجوع
الى العلم لكان علما خاصا لا كل علم مع انه صرح بانه غيره واي منافاة ان يكون كلامه واحدا
عربيا وعبرانيا وسريانيا وفارسيا ودلوا وخبرا او انشاء وامرا ونهيا فلان صيغة
الماضي والمستقبل في الكلام المادي بما توهمه بط ولا يرجع الى حاصل ثم قال فان قلت
قد اطبق العرف على ان من انشا كلاما بكتابته يسمى متكلما به وينسب ذلك الكلام اليه

اليه بانه قوله وكلامه كما يقال قال الشافعي كذا وقال ابو حنيفة كذا وانما نسب اليهم هذه الاقوال
بانهم كتبوها فلم لا يجوز ان يكون كلام الله تعالى من هذا كما تقول المعتزلة فيكون نسبته
اليه تعالى بسبب انه كتبه في اللوح المحفوظ او اوجده في لسان الملك او الرسول قلت
اما اولا فلان من لم يقدر على تاليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وان اوجد
النقوش وكذلك من علم انه ليس له قصد الى تلك الالفاظ والحروف لا يسمى متكلما
ونسبة القول الى من كتب شيئا من الكلام بسبب اعتقاد انه دال على كلامه النفسي حتى
لو علم انه ليس له الكلام النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صدر هذه
النقوش من غير الانسان واما ثانيا فلان النصوص السمعية دالة على اثبات
صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات كالعلم
والقدرة والارادة والقول بما قاله المعتزلة يؤدي الى ان لا يكون صفة الكلام صفة
اخرى بل راجعة الى القدرة على خلق الكلمات في محالها والتجاوز عن ظواهرها من غير ضرورة
مستنكر على انه لا يمكن الدلالة على نفي الكلام النفسي ولو نفوه لزمهم القدح في كونه
متكلما بالمعنى العرفي كما سبق وبعد ثبوت الكلام النفسي ثم ما ذكرنا من تحقيق
مذهب الاشعري من غير خلل اقول انه مستنكر وليس شيء منه بمستنكر وتفريع
هذا السؤال والجواب ابهم على ما تقدم بط اما اولا فلانا لا نم ان من لم يقدر على
تاليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وغاية ما لزم لوازم ومعلم ان المتكلم ينبغي ان يكون
قادرا على تاليف الكلمات في صدد معانيها واما ان هذا التاليف في النفس يوجبه
ليستلزم الكلام النفسي بالمعنى الذي قرره الاشاعرة وكلامه لا يلزم من قصد المعاني

ان يكون التأليف في لفظ ولا يستلزم ذلك تحقق كلام نفسي بالمعنى الذي ذهب
اليه الاشاعرة الا ترى ان المعتزلة ينكرون الكلام النفسي مع قولهم بالكلام والمتكلم
واما ثانيا فلانه ليس في عبارة السؤال دلالة على ان النفوس الخالية عن قصد المعنى
كانوا هم كلام فاى فائدة في منع هذا واى شيء في جوابه بهذا واما ثالثا فلانه لو سلم
دلالة ظواهر النصوص على مغايرته لما ذكره فظاهر انه لا يفيده في جواب السؤال اذ ليس في
اى عبارة من السؤال دلالة على ان الكلام بعض تلك الصفات بل فيه تصريح بانه
غيرها واما رابعا فلظهور المناقشة في قوله كما لو فرضنا انه صدر من غير الانسان
فانه يدل على ان لا يكون لغير الانسان كلام النفسي وهو غلط والاشياء كثيرة
واما كلام صاحب المواقف في الكلام فمن تأخر عنه تكلم عليه وكلامه مردود بامور
اولها ان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احدها
بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا ينطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقه على
المعنى المقابل للفظ بتكلف وثانيها ان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته من غير
ترتيب يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون
سيالة وهو سفسطة مثل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب
وتعاقب بين اجزائها وثالثها انه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري
من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع اجزائه وعدم اجتماعها بسبب قصور الا
له فنقول هذا القول ان اوجب اختلاف الحقيقة لا يكون القائم بذاته من جنس الالفاظ
وان لم يوجب كان بعض صفاته مشابها للصفات المخلوق ورابعها ان لزوم ما ذكره من

من المفاسد ثم فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو
اذا اعتقد انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس
بالحقيقة صفة قائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب الاشاعرة
وخامسها ان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ
كيف لا وقد لا يتعلق النسخ بالتلفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته وهذه ايرادات
مشهورة اوردت على صاحب المواقف وصاحب الفصل بعد نقل هذه المقالة عند
الى تلميذه عما نقل عنه قيل بعبارة مزورة فقال الثاني تحقيق الكلام كلام يتوقف
على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم
الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدأ
الكلام النفسي وغير العلم لانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق
علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها
في الخيال لا غير ولا يشتبه علينا بمثل كلام الغير واذا تمهد هذا فنقول كلام الله تعالى
هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ ترتيبها وهذه
الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا قديمة بحسب وجودها العلمي وليس كلامه تعالى
الا ما دبره الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تتعاقب بينها في الوجود العلمي حتى
يلزم حدوثها وانما التعاقب في الوجود الخارجي وهذا الوجه سالم عما يلزم على المذاهب
الاول سالما منه من جميع وجوهه فقد وجه محمد ... وجه يرد عليهما لما يرد عليهما
وعليهما فيهما ما يرد ايضا من مفاسد تفرد به فلنا نستفسر عنك اولا ايها المجيب الكلمات

التي اوجبت ترتبهما في الخيال اذ العلم الازلي ما هو حامل لالفاظ والعبارات
او غيرها فعلى الاول يعود الاشكالات باسرها بزوائد شتى لا يخفى وعلى الثاني
لا ينفعك اصلا ويرد عليك ان يكون كلامه صفة قائمة بغير اللفظ وهو المنقول
عن الاشاعرة ان كان لك فطانة شاعرة وليس لك فيه زيادة افادة الا تبديل بل
الكلام بالكلمات ونفي التعاقب عنها لا يرجع الى حاصل ولا يعود الى طائل وكيف
يتأتى ترتيب الالفاظ والعبارات بدون التعاقب ولقائل ان يقول لا معنى لترتبهما
الا تعاقبهما او ما يستلزم هذا ومثل هذا الكلام بما الحكم مترتبة غير متعاقبة وهذه ومنها
سفسطة صرفة كما اعترف به فيما مضى وهذه فائدة جديدة من فوائدك لا يليق
الا بامثالك ولا يخطر الا بخاطرك وبالك ومزيد توضيح الكلام في المرام انك
ان اردت بتلك الكلمات ان الكلام تلك الكلمات المترتبة القائمة مترتبة بالذات
غير متعاقبة نفسه وعليه وعليه ما اشرنا اليه مع مفاسد اخرى لا يخفى على ذي
النهى وان اردت بها ان الكلام علم بتلك الكلمات فانه مع انه اخذ وانتحال
من غيره غير تام ويرد عليه ايرادات شتى لا يخفى منها انه لما كان العلم الغير المترتب
بمعلومات منتظمة في وجود اخرى لا يكون كلاما منتظما ومنها انه صرح بان الكلام
منتظم والعلم هو نفس الذات ليس له وفيه انتظام او ترتب وتكثر الترتيب
والانتظام يستلزم الكثرة ومنها ان هذا الذي توهم ان كان نفس العلم لم يتصور
فيه ترتب كما تقدم وان كان معلوما مرتبا منتظما فان كان قديما موجودا
في الازل قائما بالذات لزم محالات وان كان حادثا قائما بالذات لزم ما لزم في قيام الحوادث

الحوادث به وان لم يكن موجودا ولا قائما به لزم الرجوع الى ما هو بصدد القول
بكلام الغير وضياع التمهيد وثالثها ان هذا المرتب الغير المتعاقب في العلم المتعاقب
في الخارج ان كانت ماهية واحدة على ما هو مذهبه من العلم قائم مثل صفته
بالعبد يلزم ما لزم والا انهدم ما استقر واما الذي بعده فمربوط ليس بطائل
وهو غلط ليست اقواله مغلطة اما اولا فلان الصفة يتمكن بها من نظم الكلمات
يجوز ان يكون هو القدرة لا صفة اخرى سماها بالكلام وصرح بانها غيرها وانا ث
انها غير العلم لا يفيد اثبات صفة اخرى هي الكلام واما ثانيا فلان الذي استدل
به على انها غير العلم فلانه ان اراد بالتخلف عن العلم تخلفه عن علم ما لنا فظنها
صحيحة كذلك لكنه لا يلزم من ذلك ان يكون غير العلم مطلقا وان اراد انه يتخلف
عن مطلق العلم فهو ممنوع وما ذكره في بيانه من ان الكلام الغير معلوم لنا ولم يتعلق
به تلك الصفة ممنوع فانه لا يلزم من تعلق علمنا به بوجه خاص ان لا يتعلق علم
اخر من اخر بوجه اخر فلم لا يجوز ان يكون تلك الصفة هي العلم الاخر واما ثالثا
فلانه بخلاف ما لا يدري من مذهب الاشعري فانه قرر اولا ان الكلام صفة بها
يتمكن من نظم الكلمات وبعده بسطر غير بعيد قال ليس كلامنا بل كلامنا هو
الكلمات التي ترتبها في الخيال لا غير فان اراد بكلامنا الكلام النفسي لزم التنافي
بين الكلامين وان اراد اللفظي ورد ايراده وضاع طوله واما رابعا فلانا لا نسلم
ان هذه الصفة ضد الخرس بل الاخرس هو الذي لا يتلفظ او لا يتمكن من التلفظ
لا الذي لا يتمكن من نظم الكلمات في الخيال بل هو قد يتمكن ويعبر عنه بعبارة بل باشارة

الفصل الحادي عشر في القضاء والقدر

للفظي القضاء والقدر
معاني كثيرة فمنها الخلق والتقدير ومنها الايجاب والالزام ومنها التبيين والاعلام
وقضاؤه تعالى عند الحكماء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون
على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدا فيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها
الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء وعند الاشاعرة هو الارادة
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر ايجادها اياها على
قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وصفاتها وافعالها واما المعتزلة فهم ينكرون
القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه
الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم والذي
حققه المحقق من الطف واحسن من الكل وقد اشار اليه بقوله وما يجب علينا ان
نقوله ثم الا امر انه قد ترى الناس الغابرين اي علمنا بذلك بعد في اختيار عبارة
اللائقة بهذه الطبقة لا ينبغي ان ينطق لها الا قضاء الباري تعالى اقتضائه في الازل
لما سيكون من الاشياء على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على ما عليه الاشياء
في الكون على وفق ما في القضاء الازلي والذي استصعبه الاعلام في هذا المرام هو
القدر في الافعال الاختيارية وما ينصح به الكلام في هذا المقام ما اورده السيد المحقق
الجرجاني في بعض تعليقاته حيث قال اعلم ان مسئلة القدر في الافعال الاختيارية
للعباد من الغوامض التي تحيرت فيه الاوهام واضطربت اراء العلماء الاعلام فذهب

جماعة الى ان الله سبحانه اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم
الاختيار فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وزعموا انه
تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره الكفر والمعصية قالوا وعلى هذا ظهر امور
الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق
الثواب والعقاب تنزيه الله تعالى عن ايجاد القبائح التي هي انواع الكفر والمعاصي
وارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم وهو ايجاد الشريك لله تعالى في الايجاد حقيقة
وهو اشنع من جعل الاصنام شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده مالك
الملوك لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع
في السلطنة والملك وذهبت طائفة الى انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى عن الشريك
في الخلق والايجاد يحكم بفضل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه
لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة
اليه بل بحسب ورودها عنه والاسباب التي ارتبطت بها وجود الاشياء بحسب الظاهر
ليست تلك الاسباب الا انه تعالى يوجد المسببات عقيبها فكل من الاسباب والمسببات
صادرة عنه ابتداء وافي في ذلك تعظيم لقدرة الله تعالى وتقديس له عن شوائب النقصان
في الحاجة في التدبير الى الغير والاخرون ذهبوا الى ان الاسباب في قبول الوجود متفاوتة
فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود امر اخر كالعرض الذي لا يمكن ان يوجد
الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى في غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات بحسب
قابلياتها المتفاوتة فبعضها صادرة عنه بلا سبب وبعضها باسباب مترتبة لها

ملاحظ في وجود ذلك البعض لا لنقصان في القدرة بل لنقصان في القابلية وكيف يتوهم
النقصان والاحتياج في القدرة مع ان السبب المتوسط صادر عنه ايضا فانه تعالى غير محتاج
في ايجاد شيء من الاشياء الى ما ليس بصادر عنه فلولا ريبة في ان الوجود موجود
على اجمل وجه داخل في حيز الامكان ولا في ان صدور الممكنات منه على ابلغ النظام و
واحسن الانتظام في الصادر اما خير محض كالملكية ولها ما يكون الخير فيه غالبا
على ما يكون الخيرات داخلة في قدرة الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة
فيها بالطبعية ومن ثم قيل ان الله تعالى يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد
لكن لا يرضى بها على قياس من لسع الحية اصبعه وكان سلامته موقوفة على
قطع اصبعه فانه مختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ويرضى بها
ويريد القطع ولا يرضى به ثم قال الاسلم العقايد عن الآفات واصحها عند ذوي
البصاير النافذة في حقايق المعارف ما ذكرناه ثانيا متوسطا بين الاول والثالث
خير الامور اوسطها انتهى كلامه ولا يذهب عليك ما فيه ثم لا يخفى انه يرد على الثلث
جلها بل كلها اشكال بل اشكالات اما اني احد من العلماء بجواب يتفصى عنها والحق
اشار في هذا الكتاب بوجه وجيه من الجواب قريب من الصواب اما الاشكال الذي
حكاه بعض الاذكياء الفضلاء فهو ما اشار اليه بقوله فان قلت لما وجب ان يكون
حصول الاشياء في الكون على وفق القضاء العقلي الازلي كان جميع الافعال بقضائه
وقدره فكان كفر الكافر وفسق الفاسق ايضا بقضاء الله وقدره ولما لم يقدر
العبد على تغيير قضاء الله وقدره لم يقدر الكافر على الايمان ولا الفاسق على

التقوى والاحسان واذا لم يكونا قادرين عليهما لم يصح تكليفهما بهما لقوله لا يكلف الله
نفسا الا وسعها بل كان السعي في دفع المضار عبثا والاشتغال بجلب المنافع بما
وهذا حيث لا يقع عن قدر الله تعالى وبالجملة كل ما يسعى فيه او عنه فان كان
مقدرا فهو يقع البتة قطعا ضرورة ان كل مقدر كائن والا فلا يقع اصلا وعلى
كلا التقديرين فالاشتغال به بتهيئة اسبابه جلبا او دفعا عبث فاي فائدة للمريض
والجائع في تحصيل اسباب الصحة والشبع حيث لم يكونا مقدورين وكذا ان كانا
فانهما يحصلان مطلقا سواء اشتغلا بتحصيل اسبابهما او لا هذا هو الاشكال
المتضمن لكثير من الاشكالات والذي اختاره الاشاعرة في جواب هذا على ما اشار
اليه العلامة بقوله فيما نقلناه عنه انه تعالى يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون
وهذا كما ترى وارباب سائر المذاهب ذكروا في جوابه ما لا يليق ايراده هاهنا واما الذي
حققه المحقق فهو الذي اشار اليه بقوله قلت لا يلزم من عدم قدرة العبد على
تغيير المقدور الازلي انه لا يقدر على شيء لانه يقدر على تغيير المقدر الازلي لانا نمنع
ذلك لان القدرة في كل وكل قدرة معتبرة بوجه وانما يلزم ذلك لو لم يكن المقدر
في الازل ما يختاره العبد فيما لا يزال بارادته من الطرفين المقدورين له بيان ذلك
ان الباري تعالى علام الغيوب يعلم في الازل ان الكافر القادر على كل واحد من الايمان
والكفر يختار الكفر فيما لا يزال بارادته او يكسبه عند من يقول بالكسب فقدر كفره
وكتبه في اللوح المحفوظ وان المؤمن القادر على واحد منهما يختار بارادته الايمان
فقدر ايمانه وكتبه فنظير ذلك ان يكون لزيد طريقان الى مقصده عالم وهما

وله قدرة على قطع كل واحد منهما ان اراد قطعه وقبل ان يريد قطع احدهما وشرع
في القطع فعلم عمر وان زيد باراداته يختار الطريق العالي ويقطعه ويكتب ذلك في كتاب
فكان علم عمرو وكتابته لا ينافي قدرة المسافر على قطع الطريق السافل كذلك
علم الباري وتقديره كفر الكافر لا ينافي قدرة المؤمن على الكفر والحاصل ان
الباري يقدر من طرفي المقدور وما يعلم ان العبد بارادته يفعل الا انه يقدر ضدا
ويلجئ العبد على ان يفعله فمعرفة ذلك فانه باتقانه واصدار ما هو الظاهر الذي
الاعتبار الذي لا يستنبط انه يدفع ما هو المذكور من الاشكالات صريحا وهو مقدمة
لدفع ما يبقى فلا تغفل عنها وتفطن لهذا انه الجواب الصحيح الصواب البريء من الزلل
والاضطراب الخالي عن الخلل والارتياب ما حققه محقق المعارف الصوفية ومن اراده
فعليه بالمراجعة اليه **الفصل الثاني عشر** في سائر صفاته تعالى منها الحكمة
وهي يطلق على معرفة الاشياء على ما هي عليها وعلى الفعل المفضي الى وصول النفع
الى غيره ودفع الضر عنه لما كانت المعرفة المستعملة في المعنى الاول بمعنى الادراك
الحاصل بعد الجهل لم تكن حكمته تعالى بهذا المعنى ولذلك فسر من حكمته تعالى بعضهم بما
بالمعنى الثاني فقال وحكمته ايجاد الموجودات على احكم وجه واتقنها بان جعلها
بحيث يترتب عليها المنافع ويندفع بها عنها المضار وما يكمل هذا ما اودع
فيها من شوق ما هو ناقص منها الى كمال لطيفة الرشوق ملابا بجماله ومنها اشارة
الى العشق الساري في جميع الذراري فتطفو له ومنها الجود وهو الافاضة على
ما ينبغي لا لغرض وعوض فيضان الخير عنه من غير بخل ومنع وتعويق على كل من

من يقدر ما يقبله ومنها العناية وهي القصد وعنايته علمه بنظام الكل على ما هو عليه
ونظام كل جزء تابعا لذلك النظام ورد اخلافه وسمي هذا العلم عناية لما يلزمه مما
القصد من تكميل النظام المذكور ومنها اللطف وله معان احدها العلم بدقائق
الامور وغوامضها ومشكلاتها وثانيها الحذاقة والمهارة في الصنعة والهندسة
بشكل على الغير وثالثها الاحسان وايصال النفع بالرفق ورابعها الرفقة وخامسها الصغر
والدقة فظاهر انه على الاخيرين لا يصح الملاقة على الله تعالى الا بتكلف وتجوز بخلاف
سايرها الظهور بها اتصفها على اتم وجه والمحقق سر اشار الى معنى جامع تحقق لها
تحقق فيه حقيقة لا مجاز افعال ولطفه نفوذه في جميع الذوات والصفات انما
تصرفات كلية وجزئية من غير شعور وغيره بذلك ومنها الهداية وهي لغة الا
طلقا وعرفا امالة القلب الى الحق ومنه قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم
وهداية هبة لكل ذي شعور بما هو البوح ومنها الازلية واولية اثبات التقدم
على غيره ونفي المسبوقية عنه اعم من الغير مطلقا ومنها الواحدانية من باب وحد
يقال وحد يوحد فهو واحد كما يقال حسن يحسن فهو حسن فاعل من وحد بالفتح
فهو حسن ويقال ايضا وحد وحد بالفتح والسكون ووحيد وواحد فاعل من وحد
بالفتح وهو في الاصل احد قلبت الواو همزة فان الواو المفتوحة كالمضمومة والمكسورة
كثيرا ما تبدل همزة والوحدة يطلق على نفي الكثرة بامتناع قبول القسمة وسلب
الشبه والند والشريك والضد وقد عرفت ان هذه التفاسير كلها ثابتة
له والمص سر اشار الى معنى جامع لها محقق لجميعها فقال ووحدانيته نفي ما عدا

عنه فان كل كثرة محتاجة الى احاد وهى مبادٍ بها والمبدا الاول لا مبدا له فيمتنع ان يكون
كثرة بوجه من الوجوه والا لكان له مبدا وقد فرض انه مبدا هف وقد مرّ تحقيق هذا في غير ما
من الفصول السابقة لا يخفى تفصيل هذا وتحقيقه ومنها المالكية والملك
في اللغة الشد والربط ومنه قولهم ملكت العجين اذا بالغت في عجنه ويقال
ملكت كفي بالطعن اذا بالغت فيه ويقال لعقد المصاهرة الاملاك لانه
يرتبط بعقد التزويج وصلة بين الزوجين وقال بعضهم هو القدرة على الابداع
والانشاء وقيل هو القدرة مطلقا وقيل هو التصرف وبالجملة الملك المطلق من
لا يكون مملوكا من وجه والمطلق منه باي وجه اعتبر ما يصح اطلاقه منحصر فيه
حقيقة وقوله مالكيته استغناء عن كل شي واحتياج كل شي اليه اشارة الى المعنى
الجامع ومنها التامية وهي كون الشي موصوفا بجميع ما امكن من الكمالات
فان لم يكن له وراء الذات شي من الكمالات الزائدة من الصفات بل كان ذاته بنفسها
تام الصفات ومبدا الكمالات كان فوق التام وربما يطلق فوق التام على ما يكون لما
في نفسه منها الغير وقوله قدس سره وتامية ان يكون حاصلا له من شانه ان يحصل
لغيره ناظر الى هذا ومنها الخيرية وحقيقة ثبوتها دائما الوجوب وجوده بالذات ومنها
الخيرية وخيريته انه وجود محض فان الوجود هو الخير والعدم هو الشر ولذا كان
كذلك كان الوجود البحت اشد خيرية من غير الوجود البحت فهذا وجه وجيه ويصح
الخير عليه نظرا الى خلوه في ذاته وصفاته وافعاله عن الشر وكونه مفيضا لكل خير وكل
فيضه خير وما يتراءى من الشر ويليق بشر وانظر الى انتظام الكلام اذ هي

اذ هي واقعة بالعرض وفي المرام كلام يحتمله المقام ومنها القهر والتجبر واختلف
العلماء في معناهما فقيل انه تعالى جبار لعلوه عن يصل اليه الايدي والاوطار
ماخوذة من قولهم نخلة جبارة اذا فاتت الايدي ان ينالها وقيل بمعنى
المتكبر وقيل بمعنى المكره وقيل بمعنى المصلح وبالجملة انه جبار بمعنى انه عزيز
متكبر محسن الى عباده لا يغلبه سلطان شي بخلاف مراده واما القهر فقيل
هو جبر كل نفس على الموت وقيل قهره بحروف العقوبة وقيل قهره لسطوته
القهرية وقيل بل بسلب الحقيقة ولا يخفى ان ما حققه الشيخ اولى واحرى
واقرب هو الذي اشار اليه بقوله وقهره انتزاعه من مواد الكائنات ما لا يستحقه
من الصور والاعراض وحجر المواد المقهورة بما يستحقه من الصور والاعراض
على ان الكل محتمل ومنها القيومية والقيوم هو المبالغ في القائم بالامر
يقال فلان قيم بهذا الامر وقيام وقيوم ومعنى القيوم في وصفه تعالى انه المدبر
المتولي لجميع الامور وذلك بقيام غيره به وعدم قيامه بغيره ولذلك قال
وقيوميته قيامه بذاته وقيام غيره به خاتمة في تقسيم صفاته اعلم ان الصفة
معنى لا يكون له وجود في نفسه مستقلا وانما يتصور لغيره اعتبارا كان او
موجودا اما بالذات او بالعرض على ما اشار اليه فيما مضى فاعتبر في مفهوم الصفة
اضافة الى شي ولا اشارة الى اعتباره تلك الاضافة وصف صفة الشي فقد
صفة الشي او يعقل الشي اي شي كان ولا يمكن الا ان يعقل الا معه اي مع
شي مثلا التحرك لا يكون الا للذات ولا يمكن ان يعقل التحرك ويتصور الا مع

ذات فما كان العرض امرا موجبا في موضوع لا يمكن ان يوجد الا فيه اي موضع
مات الصفة بهذا المعنى ما متحدة مع موصوفها كما اشرنا اليه فيما مضى واما يميز
منه معتبرة له واما محققة حالة فيه وهذا مما يقال عنه البارى وما يستعمل
الاولين وهو صفة ثلاثة اقسام كل واحد منها يعقله العقل عنده مقايسة
مع امر غيره ذلك الواحد من الصفة وذلك الغير اما غير مباين له بان يكون
نفس ذاته او صفة اخرى من صفاته او مباين له ويحكم المقايسة بينهما بالايجاب او السلب
فيسمى صفة على الاول حقيقة وعلى الثاني اضافية وعلى الثالث سلبية وربما
يطلق الصفة الحقيقية على ما يكون محققا موجودا حالا في موصوفه واما
الصفة فلا يكون بهذا المعنى بل بالمعنى الذي اشرنا اليه نفا فهي كالحيوة فانها
يعقلها العقل عند اعتبار صحة القدرة والعلم وليس بالاضافة الى يكون باذاته
فانه يكون بمقايسة العلم والقدرة والاضافية ككونه خالقا ورازقا فانها تعقلان
بالاضافة الى المخلوق والمربوب يكون بازائهما والسلبية ككونه ليس جوهرا ولا عرضا
فانهما يعقلان عند مقايسة الى الجوهر والعرض والمحقق الطوسي لا يلزم من ان يعقل
امر شيئا ان يكون ذلك الامر موجودا في نفس الامر بل علمهم قولهم في رسم المضاف انه
الامر الذي يعقل بالقياس الى غيره والاقسام الثلثة المذكورة كلها ثابتة في العقل موقوفة
على وجود الغير والى المقايسة بينه وبين غيره ولا يلزم من الاتصاف بالانواع اي شيء
من الانواع الثلثة تركيب ولا كثرة واذا انفصل ما ذا منه لم يثبت صفة لا حقيقية
ولا اضافية ولا سلبية وذلك السلب هو التوحيد فما يكون في نفس الامر من غير تعقل

تعقل النقص هو الوحدة اعلم ان هذين اللفظين ربما يطلقان الى الرب وقد يضافان
الى العبد وكثيرا ما يطلقان مطلقا فعلى الاول ما مر وعلى الثاني التوحيد هو
التجريد عن التعلق والوحدة والبقاء بالتحقيق وعلى الثالث التوحيد رد الكثرة
الوحدة بسلب الصفات والاعتبارات والوحدة في الذات بل بقاء الذات بالذات وربما
بقي ان هذا حد الذات اذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا فلنقتصر هذا امسك من عنده
وعبد ويقضي ثم كلامه رضي الله عنه وارضاه وجعل الجنة منقلبه وماويه واذ قد
انتهينا على شرح الرسالة الى الخاتمة فلنف بما وعدناه في الفاتحة من تقرير اصول
من الاصول تجري مجرى ثمانية من الفصول فنقول **الفصل الاول** وهو الثالث
عشر من الرسالة انه قدس سره ذهب الى ان الفاعلية والتاثير مخصوص ومقصور
على المبدا الاول المنزه عن سمات الضعف والنقص وجهات القوة والامكان
فلا موثر في الوجود الا الله سبحانه وليس لشيء من الممكنات تاثير في شيء اصلا
بل المؤثر في كلها هو الواجب الا ان تاثيره في كل موجود فيؤثر في بعض بلا واسطة
وفي بعض بتوسط بعض بتوسط اشياء تسمى المعدات والروابط والوسائط
والشرائط فكل ما يعد علة وفاعلا نظرا الى الظاهر انما هو في الحقيقة رابطة
لتاثيره وايجاده ثم لا يخفى ان هذا الذي حققه الحق والاولى بالاقبال
والقبول اليق واحرى من كل ما بلغ الناس من اراء المتاخرين والقدماء
من المتكلمين والحكماء مما اشتهر من المذاهب المعتزلة والاشاعرة وسائر
ولا يخفى كل منها عن اشياء فصلت في المواضع اللائقة بها المناسبة لها او

عليك ان تحقيقه هذا لا يستلزم الجبر اصلا ولا يوجب الايجاب وينفي اختيار العباد
قطعا **الفصل الثاني** وهو الرابع عشر منها ان الله تعالى فاعل بالارادة
ولا استحالة في ايجاده اولا امورا كثيرة دفعة الا انه المختار الاصلح على وجه
لا يتم بحكمته الكاملة فابدع اولا اجراما بسيطا ثم اتبعها بابداع على ما ابدأ
وضربه من الاعتبار والاستبصار يدل على ان الاجرام الفلكية بحركاتها الدورية
ربما يكون ملاقية ورابطة لشيء من الحوادث العنصرية ثم ان الله تعالى قديم
وسلسلة الحوادث منتهية اليه اتفاقا وفي صدور الحادث عن القديم اشكال
على راى الحكماء والاستاذ ش لا يرضى على مضي الجواب المشهور عن هذا ولهذا
قال في حواشي التجريد ما معناه صدور الحادث عن القديم بناء على مذهب الحكماء
ما هو المشهور من انها مستندة كل منها الى الحركة الازلية فان ذلك مستلزم
للتسلسل وقد علم انه باطل والدليل المذكور في اول الكتاب يدل على استحالته بل الحق في
ذلك بناء على اصولهم ان يصدر عن القديم حركة توسطية قارة باقية في
المسافة كلها وهي من حيث هي مناسبة لحدوث حادث اخر فان قلت جميع
ما يتوقف اليه الحادث ان كان قديما لزم قدم الحادث وان حادثا ننقل الكلام
ما يتوقف عليه هذا الحادث وهكذا فيلزم بطلان هذا الشق عدم
ذلك الصدور قلت وقد عرفت ان الحركة الواقعة في زمان مخصوص بعد
الحادث اذا انتهى هذه الحركة بانتفاء زمان المذكور ثم حصلت تامة الموجب القديم
في الحادث فيحدث منه واذا كان كذلك كان مناط الحادث تصرم الزمان

الزمان وانتفائه ولا يتوقف تصرمه وانتفائه على حدوث حادث لان زمانه
يستدعي التصرم لذاته بل هو امر هو متصرم بالذات فبسببه يتبدل نسب الحركة
الباقية الى اجزاء المسافة فيتبدل لذلك النسب وتصرمها مناسبة لحدوث الحوادث
ان التصرم لا يستدعي حدوث امر سلمنا ان التصرم والانقضاء يستلزم لحدوث
امر لكن من الجائز ان يكون ذلك الامر انتفاء الحركة الحاصلة في ذلك الزمان
بل نسبة الى اجزاء المسافة التي بقيت وتعليل ذلك الانتفاء بعدم ارادة المتحرك لتلك
الحركة ويكون عدم الارادة المذكورة بواسطة وصول المتحرك الى منتهى مسافة
الحركة المذكورة ويكون وصوله اليها بواسطة الحركة الازلية فلا يلزم التسلسل على
لا يلزم من كون التاثير في زمان ان يكون ذلك الزمان شرطا للتاثير وعلة له الا
كان التاثير في الان يستلزم كون الامر شرطا وعلة واما سبب الحركة الازلية لو تحققت
على ما هو زعم الحكماء فقد اشار اليه بكلام بعد ذلك مع بيان سبب سائر الحركات
وكيفية صدورها عن الثابت حيث قال في موضع اخر الحركة التوسطية امر موجود
في الخارج امر واحد شخصي باق بعينها من المبدأ الى المنتهى لا تختلف نسبتها
الى المسافة واجزائها ما دام لم حاصلا ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده
امر يختلف نسبته وهذا الامر في الحركة الارادية تخيل اجزاء المسافة وتصورها شيئا
فشيئا في زمان الحركة مع الشوق والاجماع التابعين له وكما ان كل جزء من اجزاء
المسافة ليس امرا على حدة بل مجموع تلك الاجزاء مسافة واحدة كذلك ليس تخيل كل
جزء من اجزاء المسافة امرا واحدا على حدة حتى يلزم ان يكون هناك تخيلات غير

متناهية بل تخيل اجزائها امر واحد منطبق على زمان الحركة بحيث يقع في كل جزء
من اجزاء الزمان المذكور شطر من هذا التخيل ويكون كذا الشوق الى قطع كل جزء
ليس امرا آخر على حدة حتى يلزم اشواق غير متناهية بل شوق واحد منطبق
على الزمان الحركة وهذا حكم الاجماع والحركة مستندة الى الارادة المستندة
الى التصور وكل جزء فرض من الحركة تابع لجزء فرض من الارادة الواقعة في زمانه
وقس عليه سائر ما ذكروا في الحركة القسرية وهو الميل القريب المنطبق على زمان
الحركة المايل الى الضعف وفي الحركة الطبيعية الميل الطبيعي المايل الى الشدة والقوة
فان قلت ننقل الكلام الى الميل في الصورتين ونقول ان كان وقوعه بامر ثابت
لزم وقوع غير الثابت بالثابت وان كان بامر غير ثابت ننقل الكلام اليه ويتسلسل
قلت نختار وقوعه بغير ثابت هو الطبيعة من حيث انها واقعة في الزمان ولو وقع
التسلسل فان آثار الطبيعة قسمان احدهما الصادرة عنه دفعة وثانيهما الصادرة منه
في زمان بحيث يكون في كل جزء من الزمان شطر منه غير زاد هذا الامر بحسب
امتداد الزمان فعلته الطبيعة من حيث انتسابها الى امر غير ثابت هو الزمان
ولو نقل الكلام الى الزمان نختار ان موجبه حركة ارادية بان يكون هناك
من يتصور في زمان مخصوص مسافة معينة تصورا منطبقا عليهما ويريد ان
يقطع تلك المسافة في هذا الزمان ارادة منطبقة عليهما فتقتضي الحركة المذكورة زائدة ولا
ولا يلزم الدور لان نسبة الزمان الى الامور الواقعة فيه بالظرفية لا بالعلية
هذا تمام ما افاده في هذا المقام الذي زلت فيه اقدام الاعلام ولا يخفى ان هذا
على

على هذا رأي الحكماء وبناء الكلام على مذهبهم ولاء واما على راي المتكلمين الذاهبين
الى اسناد الحوادث الى ارادته على ما اختاره سره فلا اشكال في كيفية صدور الحادث
عن القديم اصلا ومذهبه سره هذا ان العالم بجميع اجزائه حادث طرا الا انه خالف
سائر المتكلمين في شيء وهو مجرد الارادة عنده غير صالح للترجيح خلافا لهم والحاصل
انهم يستشكلون فيقولون ان تخصيص حدوث العالم في هذا الوقت دون غيره على هذا
الوجه دون غيره يلزم الترجيح بلا مرجح ثم يجيبون عن هذا بان الارادة مرجحة
صالحة للترجيح والاستاد سره كان يمنع هذا ولا يسلم ويختار في الجواب منع اللزوم
مستندا بالجواز تحقق مرجح ومن المرجحات المهملة حسن النظام وجوده الانتظام الى غير ذلك
مما لا يحصله اوهام الانام

الفصل الثالث

وهو الخامس عشر من الفصول
قال في بعض الحواشي معرفة كيفية تركب الجسم من الهيولى والصورة يقتضي تمهيد
مقدمة هي ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم الى شيء آخر ويكون لكل منهما ذات
على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات
والحجارة من اجزاء المائية والهوائية والثاني ان يصير شيء عين شيء آخر ويتحد
معه ويكون كلاهما في المركب ايضا كصورة نوعية كانا وهما ذات واحدة في الخارج
ولنسم هذا التركيب بالتركيب الاتحادي واجزاء هذا الاسم صادقة على المركب منهما
لاتحادهما معه في نفس الامر وان كان الصدق لا باعتبار الجزئية بخلاف القسم الاول
اذ يمتنع صدق اجزائه عليه لعدم اتحادهما في نفس الامر وصحة الحمل يستدعي اتحاد الطرفين
فيهما كما مر فان قلت لما كان الجزآن في القسم الثاني واحدا في نفس الامر فكيف يتصور

التركيب بينهما قلت اعتبار التركيب فيه من حيث ان العقل ينقسم ذلك الواحد الى
قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الاخر ثم صادقا عليه
او نظرا الى امر كان يكون شاملا امرا واحدا ثم هذا الامر من حيث انه غير احدهما ويبقى من حيث
انه عين الجسم فالاجزاء في هذا القسم تحليلية عقلية لا انها ذوات متعددة مع قطع
النظر عن تقسيم العقل فاذا عرفت هذا فاعلم ان تركب الجسم من الهيولا والصورة
من القسم الغير الاتحادي والا لما صدق احدهما على الاخرى باى اعتبار اخذ ثم
اوضح ذلك بوجوه اخر فان قلت اعتبار مثل هذا التركيب ينافي الامور المجردة ما
ولا شيء من المجردات بمادية قلت للمادة معنيان احدهما ما اشرنا اليه وهو الذي
يكون به الشيء بالقوة ومثل هذا يصح مجردا من القدر والوضع وان لا يكون ان يكون و المادة
بهذا المعنى يطلق على المجردات اتفاقا ومن ثم حكم بان كل حادث له مادة
يحل فيه والصورة وبعض الحوادث اعراض قائمة بالمجردات كالعلم بالكليات وكثير
من الاخلاق والملكات وثانيهما اخص من الاول وهو الامر الجسماني المقترن بالقدر
والشكل والوضع الذي يكون به الشيء بالقوة ولكون الانقلاب في الجسمانيات اكثر
واظهر كان اطلاق المادة على هذا المعنى اشهر فالمادة بهذا المعنى لا يكون مجردا
ولما كان المادة اخص عرفنا بما يكون من هذا القسم فان اريد به المعنى الثاني فالملازمة
ثم وان اريد به المعنى الاول فبطلان اللازم غير ثم على ان مجرد جريان مثل هذا
التركيب في المجردات لا يستلزم كون بعضها مادة باى وجه اعتبر وانما يكون كذلك
لو كان التركيب فيه بوجه يكون احد الجزئين مقوما للاخر والاخر فيه محتاجا اليه كما

كما هو شان المادة والصورة فمجرد تحقق التركيب لا يستلزم ذلك مع ان تحقق التركيب
بهذا الوجه ايضا في المجردات غير مستنكر ومن ثم ذكرها اورده الامام على المشهور
في حصر الجواهر من تجويز كون مجرد صورة بمجرد اخر لابطال قولهم المركب من المادة والصورة
جسم وما اجابوا به عن هذا من ان الكلام فيما هو المعلوم بيننا وتحقق مركب يكون
احد جزئيه صورة والاخر مادة غير محتاجة اليها غير متيقن ولو تيقن لم يكن مرتبة
الجسم مجرد وما هو تمام ما يفيد زيادة استبصار لما ذكرناه وان مثل هذا الايراد
وارد على الرأي المشهور ايضا والجواب الجواب وبالجملة اختص المادة عرفا بما يكون
جسمانيا فانا وكثيرا ما يطلق مساوقا للهيولى ولقد صرح بعض الاماثل
للمجردات بثم مادة وقال الجندي في شرح الفصوص التحقيق الاتم ان يكون للمجردات
ايضا مادة **الفصل الرابع** وهو السادس عشر ذهبت الى ان الافلاك
تسعة لكل منها هيولى وصورة واحدة متعينة صادرة عن المبدأ المؤثر بالاختيار
على ما اقتضاه حكمته فواحد منها هو الفلك الاعلى محدد الجهات والباقي ثمانية
وهو الثامن فلك الثوابت والسبعة الباقية للسيارات السبعة بالترتيب
المشهور وكل منها مشتمل على افلاك اخر جزئية وهي اجزاؤه وابعاضه واعضاؤه
واختلافها وتعينها بسبب امارات الصورة الواحدة المتعلقة لكل هي اجزاء
وهو الفلك الكلي وبالجملة الافلاك الكلية تسعة مختصة كل منها بهيولى
وصورة واحدة ثم قلت ان العناصر الاربعة صادرة من المبدأ وهي كائنة في
مختلفة مختلطة ممتزجة حسبما يقتضيه ارادته وعنايته ثم باعداد الاشكال

الاشكال السماوية والاوضاع الفلكية ما لاعداد منها والاستعداد
للهيولى والعقل والتاثير والفيض والايجاد من مبدا المبادى كلها ثم من
اختلاط العناصر يحصل المركبات الناقصة والتامة التي هي المواليد الثلثة
المعدني والنبات والحيوان والاجسام العنصرية جميعا حاصلة بالفعل في
المركبات فصور البسايط باقية فيها غير عاملة في موادها وانما العامل في المواد
هو صورة المركب والتركيب بين صورة المواليد وموادها كما انه اتحادي
والانسان اكمل المواليد ويجوز عندهم ان ينتقل من التولد والتوالد كيفية
الاول غير محققة وفي الثاني ينقلب الغذا اخلاطا والاخلاط نطفة وهي علقة
وهي مضغة وهكذا ينقلب شيئا فشيئا الى ان يصير انسانا ويرتقي في عدد القوى
ساير الحكما **الفصل الخامس** وهو السابع عشر منها كان رايهم ان
النفس الانسانية مجردة حادثة بحدوث البدن يصدر عنها افعال مختلفة
بقوى متعددة منبعثة وهي باقية بعد البدن غير فاسدة بفساده نفسا عايدة اليه
حسب مشية الله ثم تحقيقا للحشر الجسماني وكان ينكر التناسخ ويقر بالحشر الجسماني
على ما ورد به الشريعة الحقة ويمنع لزومه للتناسخ وبالجملة كان في تجرد النفس
موافقا للجمهور الحكما الا انه عندي غيبي عن جد منه في الزمن التي كنت في بلاد
اذربيجان كنت في حواشيه على التجريد كلاما فهم منه بعض الناس انه ينكر
التجرد والبقاء وكثرا ما قرره فافقا فعلينا الدفع لتلك الاوهام نقل ما الزمن الكلام
في هذا المقام ثم تحصيله ونقده بالحقوق المرام فنقول المستند الحق بما قررنا من تحقيق

من تحقيق الهيولى وقد نقلنا طرفا منه فيما مضى وقال فان قلت التركيب الاتحادي
الذي ذكرتم في الانسان غير معقول لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة
وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما يستلزم ذلك لما عرفت ان الصورة والمادة
ليستا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ويلزم
من صيرورتهما واحدا احد الامرين المذكورين فان الانسان امر واحد انقلبت
النطفة اليه بالوسايط التي ذكرناها وهو واحد طبعي ليس له في الخارج جزءا اصلا
لا مجرد ولا مادي كساير المراتب الانتقالات والعقل يقسم بحسب الاثار الى جواهر
قابل للابعاد نام حساس مدرك الكليات ولا خفا في ان تلبسه ببعض هذه
الاثار كقبول الابعاد والنمو يستلزم لان يكون له مقدار في وضع وحيز وتلبسه
بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشي من هذه الامور الثلثة فهو يدرك ا
الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلثة وهذا هو المجرد عندهم فان المجرد هو
العريان واراده وانه العاري عن هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر لا
يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض اخر منها كان مات الفرس فانه يبقى فيه للقدر
والشكل واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى فيه المقدار
والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراك الكليات فقد انقلب المجرد ويخرج المجرد الذي
كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على ذلك فمنشا السوال اخذهما بالقوة و
مكانهما بالفعل فاذا يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءا تحليليا
كما يكون شان ساير الصور لا جزءا تركيبيا ولو كان جزءا تركيبيا لزم امور منها

اناتفهم من لفظ انا وما اراد فيه معنى يصدق عليه انه مدرك الكليات وانه جالس مثلا
فان كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه مدرك الكليات اذ البدن
مادى ومدرك الكليات مجرد وان كان هو النفس او مجموعهما لا يصدق عليه
الجالس اذ يمتنع الجلوس على مجرد ولا على مجموع مجرد ومادى ومنها ان القوم
عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وعرفوا الناطق بمدرك الكليات وهذا النفس
انما يصدق على النفس المجرد وحدها ولا يصدق على مجموع النفس والبدن
لانه ليس ذا بلا للابعاد فلا يكون جسما ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا
للكليات ومنها ان التركيب الحقيقى بين المجرد والمادى بحيث يكون مجموعهما امرا
واحدا بالحقيقة غير معقول ايضا ثم قال العلامة الجرجانى فيما كتبه على شرح حكمة
العين اما ان الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادى والثانى
النفس المجرد فليس كذلك لان كل منهما تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر
المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركب بينهما اصلا ثم بعد ما نقل هذا قال
المعنى المشار اليه بلفظ انا والمعرف بالحيوان الناطق هو هذا الامر الواحد الطبيعى
وهو وان كان متكلما معبرا عنه بانا وضع لكى ادراكه للكليات ليس من حيث انه كذا
بمدرك الكليات من حيث انه مدرك الكليات مجرد عنها هذا تمام ما الرمن الكلام
الكلام فى هذا المقام وتوضيح الكلام وتحقيقه يقتضى تمهيد مقدمة اشرنا
اليها فيما مضى هى انه قد ثبت ان يمكن تبدل اجزاء الجسم المصور بالصورة المتحدة
مع بقاء تلك الصورة بعينها متصلة بما بقى من اجزائه وبعد تمهيد تلك الصورة

تلك المقدمة نقول ان الذى اقتضاه رايه ان الانسان له بدن مركب من العناصر
الاربع وهو هيكله المخصوص المحسوس باجزائه وقوة عاقلة مجردة متعلقة بذلك
البدن حادثة ومجموع ذلك المجرد مع البدن هو الشخص الانسانى والصورة
تطلق على معنيين الاول ما يكون مبدا موجبا لان لا يكون للمادة شيئا
لم يكن وماهية اخرى كصورة الماء مثلا فانها قوة هى مبدا الكون المادة للماهية
الحصلة من ذلك المبدا وهو الثانى من معنى الصورة فهى ماهية ذلك الشى
فصورة الشى بهذا المعنى هو ماهيته المحصلة من فعل تلك القوة ثم النفس كالصورة
تطلق على الامرين اشتراكا او مجازا من باب تسمية السبب باسم المسبب او المسبب
بالسبب والنفس المجردة فى الانسان صورة ونفس بالمعنى الاول والمجموع مع البدن
هو الصورة او النفس بالمعنى الثانى فلم يلزم اتحاد المجرد والمادى واما الحكم
بالقوة فمبنى على ما قرره الحكماء من ان كل ما يكون وحدته بالفعل فكثرة الاجزاء
فيه بالقوة بهذا الوجه معلوم بل الاد وانه ليس بواحد طبيعى على حدة بل
هو جزء لامر اخر وذلك الامر الاخر هو الواحد الطبيعى فما هو بالقوة وحدته لا نفسه ويحتمل
ان يخرج الى الفعل فيكون واحدا براسه ثم النفس المجردة بعد قطع التعلق عن
البدن لم يكن جزء الواحد الطبيعى هو الانسان فيكون واحدا براسه على حدة
لم يخرج الى الفعل من جهة الوحدة ثم فى حال تبدل اجزاء البدن بالنمو والتغذية
ويبقى الصورة متحدة مع الباقى الفصل السادس وهو الثامن عشر
منها اختلف اهل الملة فى المعاد الجسمانى وكيفيته مع اتفاقهم على ثبوته وانه

فالاكثرون ذهبوا الى ان المعاد في المعاد والحشر انما هو جميع الاجزاء المتفرقة التي
هي حقيقة الشخص وخلق الحيوة فيها مرة اخرى والمعروف عندهم من الروح انما هو
جسم لطيف يتشابك في اجزاء البدن تخلل المائية مزوجة به غير متميز عنه امتزاج
الدهن باللبن قالوا ان الله تعالى يامر بنزع الروح عند الموت وحفظه في حواصل
طيور خضر في قناديل تحت العرش ان كان مؤمنا او فيما يليق به ما شاء الله ان
كان كافرا ثم عند الحشر يعود الى بدنه الذي فارق عنه وقوم من العلماء الائمة
كالغزالي وامثاله كثرهم الله استشكلوا الجمع الاجزاء المتفرقة بعينها وتجسم الروح
ايضا فقالوا الروح مجرد وهو النفس المجرد والحشر تعلقه مرة اخرى ببدن ما اي بدن
كان سواء كان مشتملا على اجزاء البدن الاول وشيء منها اولا قال الامام الرازي
القول بالحشر بمعنى جمع الاجزاء يستلزم القول باعادة المعدوم ثم استشكلوا تعلق
النفس المجردة مرة اخرى بالبدن بانه تناسخ والقول بالتناسخ باطل شرعا وعقلا
واما شرعا فظ واما عقلا فلما ذكره الحكماء في بيان بطلان التناسخ من ان النفس
لا تتعلق بالبدن الا بعد استعداد البدن اياها وعند تمام الاستعداد يتعلق
به من المبدأ الفياض نفس حادث بما قرروه من الاصول فلو تعلق به نفس اخرى
لزم اجتماع نفسين في بدن وانه محال ثم اجابوا عن هذا الاشكال بان التناسخ انما
هو تعلق النفس مرة اخرى ببدن ما في هذا العالم قبل قيام القيامة واما عند
القيامة فغير م بل لا يسمى ذلك تناسخا وانما يسمى حشرا او معادا وهو ثابت حق
ثم قال الله دليل الحكماء مقدوح بوجهين الاول ان تعلق النفس بالبدن وكذا

وكذا حدوثها انما هو باختيار من الفاعل المختار فلذا امكن ان لا يريد عند الحشر احداث
النفوس لاستعدادات الابدان فلا يلزم المحذور المذكور الثاني انه من الجائز
ان يكون حدوث النفس بعد تمام استعداد البدن مشروطا بعدم لحوق تمام
استعداد البدن ولم يكن معه نفس حدوث نفس فتعلقت به وان كانت تعلقت
به النفس الموجودة هذا حاصل تمام كلام الامام والسيد الاستاد كان يقول ان
الحشر الذي دل عليه الشرع انما هو بجمع الاجزاء واعادتها بعينها والنصوص
في هذا وكان معتقدا له منكرا للخلاف مانعا الاستلزام ما اشار اليه الامام بجواز
لكون الروح مجردا مجيبا عن الاستشكال بدليل الحكماء باختيار القول بالفاعل
المختار كما مر في الوجه الاول وعن لزوم التناسخ بان التناسخ انما تعلق نفس
شخص ببدن بوجه يصير شخصا اخر وتعلقها بالاختيار بوجه يحصل منه الشخص
الاول بعينه هو الحشر وكان يقول جوابهم المذكور من هذا ضعيف ضعيف جدا
والاحياء في هذا المقام قبل القيمة منقول معدود من المعجزات على ما روي عن
عيسى على نبينا واله وعليه الصلوة والسلام في قصة سام وبالجملة حقق
ان بدن الانسان يبلى ويتفرق وبعينه التي هي صورته وحقيقته يبقى مفارقة
عن المادة التي فارقتها ملابسة لمادة اخرى تدبرها انه سينال بها ما كسبه
او اكتسبه حسبما قرره الحكمة وحققه الشريعة الحقة وكان يقول ان التجرد بمجرد
احتمال عقلي والحق هو المعاد على ما حققه الشريعة الحقة الا ان اللذات والالام
العقلية محققة والنفس في النشأة الثانية معذبة او متنعمة بها الحاصل مذهبه

في هذا هو الجمع بين مقتضيات ملل الانبياء ونحل الحكماء ولهذا مزيد بسط اوردته
في رسالة اخرى ملحقة بهذه حكاية مناسبة لهذه المقالة توجهت صبيحة
يوم الى خدمته على ما هو دابي في الحضور بحضرته فوجدته متاملا متفكرا
فقال ان العقد الجازم الثابت بالمعاد الجسماني على ما هو ظاهر النصوص وحصول
لي ونيل اللذات العقلية على ما قاله الحكماء غير مستنكر بل هو مستحسن مطبوع
وعندي امارات يؤكده ويقرره هذا الا ان الحكماء اطبقوا على ان العلوم تبقى
والاخلاق تزول والفرق بينهما غير ظاهر مع انهم عدوهما من الملكات والكيفيات
الراسخة والفرق بينهما ينطبق كلام الانبياء في المعاد الجسماني على هذا يتنكر
زوال العذاب ايضا وحمل الخلود ذاك الملكات وامثاله تكلفا فخطر ببالي حينئذ
في حضرته نكتة فقلت له يختلج في وهمي فرق فقال ما هو قلت الملكة وان كانت
كيفية راسخة الا انا نجده منقسمة الى قسمين احدهما ما من شانه ان يحصل
ويثبت بمزاولة اعمال الملكات الصنايع العملية وثانيهما ان يكون حصوله
من مزاولة عمل ولا يكون هذا شانه ويشبه ان يكون العلوم من ثاني القسمين
والاخلاق من اولهما فلهذا يزول بعد ترك اعمالها مدة ضرورة ان بعد ارتفاعها
لا يكون مزاولة فقال ان هذا وجه حسن الا انه يشكل بان من الاخلاق ما هو
تابع للمزاج غير حاصل بمزاولة العمل قلت مثل هذا ينبغي ان يزول بزوال المزاج
مع اني اشرت للجواب الخ من هذا حيث قلت من شانه فاستحسنه واثنى علي
الفصل السابع وهو التاسع عشر ان سيد المحققين من اخلاقه

ان النبوة راي الحنفاء المليين دون الحكماء المتفلسفين واوجب في زمان الانبياء
لا بمجرد مصالح الدنيا بل لهذا ولامور يترتب عليها في النشاة الاخرة ولمنافع
اخر شتى منها اتباع امر الله تعالى الفصل الثامن وهو العشرون منها
انه قد ذهب تبعا لما شرعه الانبياء وذهب اليه الحكماء من ان الاخلاق والعلوم
الكلية كلها تبقى مع النفس بعد مفارقتها الا ان العلوم تبقى ابدا والاخلاق
تثبت حينا ثم تفنى وكان يرى ان الملكات الموجبة المتعلقات بالامور الذهنية سيئة
الدنيوية ردية لا بمجرد الاشتغال بمصالح الدنيا واستنكر الوهم مما ينبئ على
ما هو المشرب الجمهوري واستبشعها واستبعدها وقوى ان الاشتغال بالبدن
مع التمكن منها وعدم ممانعتها ومزاحمتها للكمال والتكمل خير من تركها
ومع عدم التمكن والعجز لا خير فيها وان العبادات مما يحمل الخيرات عادات
فينبغي اثرها ويتنفع النفس بها وهو نفسه قد اتصف بالاخلاق الحميدة
الكريمة والشيمة الحسنة الجميلة الجسيمة العظيمة متمكنا قادرا على الجمع بين
مصالح النشاتين سالكا لاذرة الامور في الجهتين ونقول من راس ان
اب الاباء وسيد اعاظم الحكماء الصدر الشهيد السعيد السند السديد
الشديد كان من اهل النبوة والحكمة منتسبا الى سيد الورى واكمل الانبياء
نسبا ونسبة متشابها متشبها بابيه صورة ومعنى ولقد ما ورث
ما ورثه اباؤه الكرام ولم يحجب بينه وبين مدينة العلم وبابه عليه الصلوة
والسلام ابن الحبر بين عن ابناء الزمان بمزيد علم وعرفان ولقد نشا في منا

شرفه منه من آبائه الكرام واعمامه العظام بشيراز المحفوفين بالمكارم والاعزاز
فالتفت بهمته الى تكميل العلوم النظرية وتحصيل المكاسب الدنيوية فارتقى
في افنان الفنون فوق الفراقد وقد سبق اماجد الاماجد تفوقا في كل الافراد وفراد
فن على كل واحد بل خص وفاق في قصر مدة صار في كل ما رمه كالواسطة والفص
يجيد بابداع بدايع دقايق العلم والعرفان وتفرد بفوايد ابكار لم يكشف
قناع الاجمال عن جمال حقايقها الى الان امتاز بالاخلاق العظيمة والمكارم
الكريمة عن كل مشار اليه في الزمان بالبنيان المختار من المكاسب خيرها فاحيى
الارض بعد موتها فاعتنى باجراء القنوات واحياء الاموات وتجديد القرى
والرقبات ما لا يطيقه نطاق التعديد ولا يحيط به التوصيف والتحديد وما
ذاك الا لبسط الخيرات وافاضة المبرات ونشر الصدقات ومن صدقاته
المشهورة بشيراز بناء مدرسة نودية سماها بالمنصورية التي اخرج لها ما اخرج
ويصدق لها ما تصدق لبسط المواهب ونشر الفوايد واما اشتغاله بالدنيا
والتفاته اليها فلم يكن لرذيلة جبل عليها على ما هو شيمة اهلها وابنائها
لفضل مفطور به مجبول عليها لا يشغلها شان عن شان فكان لماله
من النفس الابية والهمة العلية يجمع بين العلوم الحقيقية والمعارف الالهية
والمباحث والمطالب العلمية وكان المكارم الرضية والاخلاق المرضية المجدية
والكمالات النفسية والفضائل الشريفة البهية البدنية والالتفات
الى نظم المناظم الدنيوية والمصالح الاخروية معرضا عما جرى عليه القدماء من ترك

من ترك الدنيا والاعراض عنها متعرضا لها بافكار صايبة ابتدعوها مليا
متعلق الهمة بين مصالح النشأتين مشتغلا بما ينتظم به مناظم الجهتين على ما هو شان
الاولين والاخرين السابقين اللاحقين المخصوصين المحظوظين من الشرب
الحتمي المحمدي وهذا من مسلك الانبياء ومذهب اكابر العرفاء واكارم الاولياء
والاصفياء ثم نقول صح انه كان من اهل البيت النبوة والولاية وكان ابوه
عفيفا عالما متشرعا ناصحا واعظا منصورا مظفرا مستجاب الدعوة مؤيدا
غنيا كثير الاموال والعبادة والمعرفة والاقتدا منتسبا بابيه النبيه وهكذا
الى امير المومنين علي المرتضى عليه الصلوة والسلام فلم يتوسط بينهما اب
من الاباء لم يكن من مشاهير العلماء واكابر العرفاء وامه من اهل الولاية
منتسبا الى الشيخ العظيم ابراهيم الكريم ولقد ولد فتولد صبيحة الثلثاء في
من شعبان ثمان وعشرين وثمانمائة الهلالية الهجرية وهو الموافق للتاسع
عشر من حزيران سنة الف وست وثلثين وسبعمائة الاسكندرية المطابق
للثاني والعشرين من مهرماه القديم سنة اربع وتسعين وسبعمائة اليزدجردية
بشيراز الذي طوله من جزاير الخالدات في درجة وعرضه في ناحية الشمال
من خط الاستواء كط والطالع سادس الدرجات السرطان والشمس في مركز
درجة الطالع وفيه عطارد على كو درجة منه والقمر على يد من الاسد مقارنا
لسهم السعادة والزهرة في كا من الاسد والمريخ في كح منه وزحل في ح من العقرب
والمشتري في ط منه والراس في ح برجه على الدرجة الثامنة عشر منه وكان

درجة عاشرة مما كف الخضيب سنة ولادته انتقال قران العلويين من المثلثة
الهوائية الى المائية والقران في خامسه وطالعه تاسع القران والمريخ المشتري وهو المدبر
له والمستولي عليه فكان معتدل القامة حسن الصورة والسيرة وجيها
مهيبا كريم النفس حسن الخلق متصفا بالحكمة والشجاعة والعفة والعدالة
بالغريزة الحكمية وشعبها سيما الذكاء اقصى غاياتها واشتغل اولا بالتحصيل
والتكميل فاستفاد الحديث وطرفا من الشرعيات عن ابيه النبيه وابن عمه
السيد السند الامجد المؤيد نظام الملة والدين احمد والعلوم العربية والفنون
الادبية والفقه من علامة عصره ابن ابن عمه السيد مجد الحق والدين حبيب الله
وكان اوحد زمانه متعينا مشارا اليه في الفقه وسائر الادبيات والعقليات
والعلوم الحكمية من علماء فضلاء منهم من انتهى اليه رئيس الحكماء ابو علي بن سينا
بقوم من العلماء منهم العالم العلم العلامة قطب الدين محمود الشيرازي والمحقق
نصير الدين محمد الطوسي وله مسموعات بوسايط من العلماء الاعلام حديثا
رواية ودراية ادبيا كالامام حجة الاسلام الغزالي والعالم العلامة فخر الدين
محمد الرازي والشيخ العلامة صاحب العبارات والتصانيف الفائقة جمال
الدين حسن ابن مطهر الحلي وله مباحثات ومناظرات مع المولى الولي قوام
الدين الكرماني ولقد صرف عنانه عاجزا ومضى عليه من اداء قوة واستاذه
السيد الشريف الجرجاني الذي برز كثيرا من القرمطي في الفلسفة وله
طريقة خاصة اخرى ينتهي الى الطوسي والشيخ الرئيس ابي علي بن سينا

وبيانه اندرس في المنطقيات والحكميات سيما كتاب الاشارات على السيد الفاضل
مسلم الفارسي وهو على ابيه وهو على جده وهو على المولى العلامة نظام الدين
النيسابوري صاحب التفسير شارح تحرير المجسطي وهو على العالم العلامة قطب
الدين محمود الشيرازي شارح الاشراق والكليات وهو على العالم العلم العلامة
المحقق نصير الملة والدين محمد الطوسي وهو على فريد الدين الداماد وهو على
السيد صدر الدين السرخسي وهو على افضل الغيلاني وهو على الحكيم ابي
العباس اللوكري وهو على الحكيم ذي الاستبصار عين الاعيان بهمنيار
وهو على الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا وهو في الالهيات وكثير من الطبيعيات
تلميذ مستفيد من الشيخ ابي نصر الفارابي لكنه يفوق ويبرع على كل من سبقه
فبلغ في العلوم كلها الغاية القصوى والمرتبة العليا واستنبط من بحار افكاره
من فوائد العلوم الحكمية والادبية فوائد سمح بها القرون والادوار ولم يظفر
بمثلها العلماء الكبار في الاعصار فنظمها ونثرها في مؤلفاته ومصنفاته
ولقد الف وصنف ورتب رسايل كثيرة وكتبا عديدة عدتها اربعة عشر
الاول حاشية على الشرح القطبي للرسالة الشمسية وحواشيه الشريفة الشهيرة
الثاني حاشية على الشرح المطالع وحواشيه والثالث الرسالة في تحقيق الجزء
ولقد ضاع ولم يوجد نسخته والرابع الرسالة في الفياض الخامس في حل المغالطة
المشهورة بجذر الاصم السادس تعليقات على تهذيب الفقه السابع شرح كبير
على شرح التجريد الجديد الثامن رسالة فارسية في قوس وقزح التاسع كتاب

الفارسية الجواهر العاشرة رسالة في اثبات الواجب وصفاته وهي التي شرحناها
وسميناها بالحقائق المحمدية الحادي عشر ولقد جرت عادته الشريفة و
الكريمة بان لا يذكر في كتبه الا ما تفرد به ولا يوجد فيما او جده غيره ولا في
البه ثم ينظر فيه ولهذا اختار اكثر تعليقاته حواشي اذ لا يكون فيها ما يكون في
غيرها من الشروح والمتون من لو ايراد فوائد الغير ثم ان كتبه وان كان
اقل واصغر من كتب غيره من العلماء الكبار العظام الحكماء الفخام الكرام الا
ان الفوائد التي اختص بها اكثر واكبر من فوائد غيره كما لا يخفى من تتبع و
من ارباب البصيرة واصحاب البصائر انه قدس سره كان يجمع بين المباحثة والا
والعمارة والزراعة ونظم المناظم الدنيوية والمصالح الاخروية وجمع شمل
الرعايا واصلاح ومصالح البرايا وكان يدرس ويصنف كثيرا ولقد تجاوز
علمه مستفيد به من التعديد ومحامدهم عن التوصيف والتحديد وكان
ذكر السلف من اكابر الانبياء والحكماء والسلاطين والعظماء عارفا بالتواريخ ممكنا
في المباحثات قليل الكلام في المخاطبات والمحاورات كثير التصرف جيد السواد
جيد النقط جيد الرسالة ما الزمه قط في الخصام والجدال بل يفوق على الكل
في كل مقال بكل حال وكان تلبسا بالشريعة الشريفة الحقة الواقفي بها سيد الا
تحقيقا لا تقليدا وكان مبالغة في الصلوة اكثر وقد حج بيت الله الحرام وزار النبي
والائمة عليهم السلام وكان اعرف اهل زمانه بالحراثة والزراعة واجراء القنوات
واتخاذ الابنية والعمارات حتى ان الاستاد المقدم في كل صنعة من تلك الصنائع

يزيد عليه ويختلف لديه ويستفيد منه وقد بلغ مجده وجده وكده في
المال والبنا والمعرفة والافتدار مبلغا غلب في الاشتهار على الشمس في رابعة
النهار ولقد كان يبر اقرانه ولمو عمره اسير فسقة فجرة كفرة ظلمة رعاة غزاة حفاة
هم اعوان يزيد لعنه الله سكنة ديار بكر حتى انه استشهد بنات احزانا
صبيحة الجمعة الثاني عشر من شهر رمضان سنة ٩٥٣ من سني الهجرة و
لا لوم ما يرى بعد موته من اضطراب الدنيا فتنبه وتفطن مما اشار اليه شيخ العرفان
وكان شرف مدفونة اعظم اهل زمانه شانا وارفعهم مكانا واجلهم اجلالا
واوفرهم كمالا واحسنهم ابهة وجلالا واكثرهم علما واسندهم حلما ثم الكتاب والله
اعلم بالصواب ووقع الفراغ من تحرير هذه الاوراق يوم السبت الثلث شعبان
المعظم من شهور سنة ستين واثنا مائة والف متوكلا على الله الملك

السبحاني كريم ابن رحمة الله

نهاوندي

وجدت ملحقا بهذا الشرح مكتوبا منقولا من خط الشارح قدس سره والمكتوب
بعد اب الاباء وسيد اعاظم الحكماء صدر المحققين وبين المولى جلال الدين محمد الدواني
في العلوم مباحثات ومشاجرات فمن اراد ان يعرف ان ايهما احق واصدق
فلينظر باعمال النظر في كلاميهما حتى يظهر له ان الحق مع اب الاباء ومع هذا
ايضا يمكن ان يعرف بوجوه اخر منها علم احكام النجوم ولهذا طريقان الاول النظر
في طالعيهما لكل من كان دلائل الصدق والحق في طالعه اكثر فهو احق واصدق

فمن هذا فلينظر الى ما كتب بينهما من قديم

ولنشر الى هذا اشارة مانقول طالع ابلاباء السرطان والشمس في طالعه وكذا عطارد بعيداً عن الاحتراق متصلاً بالمشتري والمشتري في جرم قران زحل في الخامس بالقران الاوسط العقربي ودخل بالتسويه صاحب التاسع وظاهر امتزاج دلايل العلم ومشاكلة الكوكب لصدقه من دلايل الصدق مع ان مزاج القران سيما اذا كان المقترنان دلايل العلم يفيد العلوم الحقة الصادقة المطابقة وتثليث عطارد مع المشتري يفيد النظر الصحيح والتكلم بالحق والصدق واما طالع المولى جلال الدين محمد فهو الثور وعطارد فيه في العقرب بمقارنة المريخ ونحل صاحب تاسعه في الثامن في القوس ومزاج المريخ وامتزاجه بورث الكذب والاعوجاج لكنه يفيد قوة الجدال له وثاني الطريقين انه اذا كان بين شخصين تعارفاً واختلاطاً واشتراكاً في امر وعمل فلينظر الى دليل ذلك العمل وانه اي كوكب وضعاً وموضعاً في كل من الطالعين فان كان بين ذلك الكوكب في طالع وبينه في آخر نظر واتصال كان بين الشخصين في ذلك العمل موافقة او مخالفة والنظر الدال على الشركة ان كان مودة وقبولاً كان بينهما موافقة ومعاونة وان كان نظر عداوة او رد كان بينهما مخالفة ومنازعة ولا يخفى ان المباحثة والمناظرة لعطارد وعطارد ابلاباء في السرطان متصلاً بالمشتري بتثليث قابل المزاج المشتري والقمر والشمس وعطارد المولى في العقرب مقارناً المريخ قابل المزاج العقرب والمريخ فاذا اتصلا وتناظرا مع السرطان والعقرب كان نظرهما نظر ود وعدم قبول وان كان نظر مودة اتفقا في النظر في كتاب من علم

ومع ان النقل نظر مقترح

من علم ولكون المنظر نظر ودية كان كل منهما في صدد رد قول الاخر وعدم قبوله ولكون عطارد ابلاباء ممازجاً مشاكلاً للكوكب الصدق والحق كان قوله وكلامه الحق واصدق من قول من كان عطارده ممازجاً مشاكلاً للمريخ دليل الكذب وعدم المطابقة للواقع لكن قوة المريخ مكسي كلامه الباسا يرى انه منها وانه صدق ويعتقد فيه من غلب البله المريخية والكذب والاعوجاج ومنها علم القرآن ولا يخفى هذا على من علم هذا العلم وعرفها وتفحص ثم الذي يقضي منه العجب ان هذا المولى مع شدة اعتقاده وكثرة اعتماده في الحروف والاعداد وضبطها ومحافظة رسومها كالمتهوكل ودعواه في تعرف الاحوال منها حتى كتب في هذا رسايل ومجج مقدمة المعرفة فيها انه تصدى لمعارضة ابلاباء وغفل عن الى اسم علي مقتضى علمه من المغلوبية فان اسمهما محمد ويبقى بعد طرح تسعة تسعة اثنان وقد اشتهر من امير المؤمنين علي عليه افضل الصلوات واكمل التحيات انه قال وفي الفرد والزوج يسمو اثلها واكثرهما عند التخالف غالب ويغلب مطلوب اذا الزوج استوى وعند استواء الفرد يطلب طالب

وهذا الموضع والذي بدأ رضاه طالباً في المعارضة على ما نظم من جواشها القلم [illegible] قد فرغ من تسويد هذه الرسالة الشريفة الموسومة [illegible] اثبات ولعب المغضوبية يوم الاحد غرة شهر رمضان المبارك من شهور سنة ١٢٠ [illegible]

واعلم ان الاخبار في ذلك مختلفة ففي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع انه سئل عن رجل فجر

بامرأة ايتزوج ابنتها قال لا ولكن اذا كانت عنده امرأة ثم فجر بامها او اختها لم تحرم

عليه التي عنده وفي صحيحة منصور بن حازم عن الصادق ع قال في رجل كان بينه وبين امرأة

فجور هل يتزوج ابنتها فقال ان كان من جماع فلا يتزوج ابنتها ولكن يتزوجها والصحيح عن زيد

بن [illegible] امرأة وقبّل [illegible] ثم لم يتفق عليها ثم يتزوج ابنتها [illegible] اذا لم يكن افضى الى [illegible]

اما الام فلا باس [illegible] الى [illegible] فلا يتزوج ابنتها [illegible] الصحيح في الام والبنت

الرضاعتين [illegible]

قبلة او شبهها فليتزوج ابنتها ان [illegible] كان [illegible]